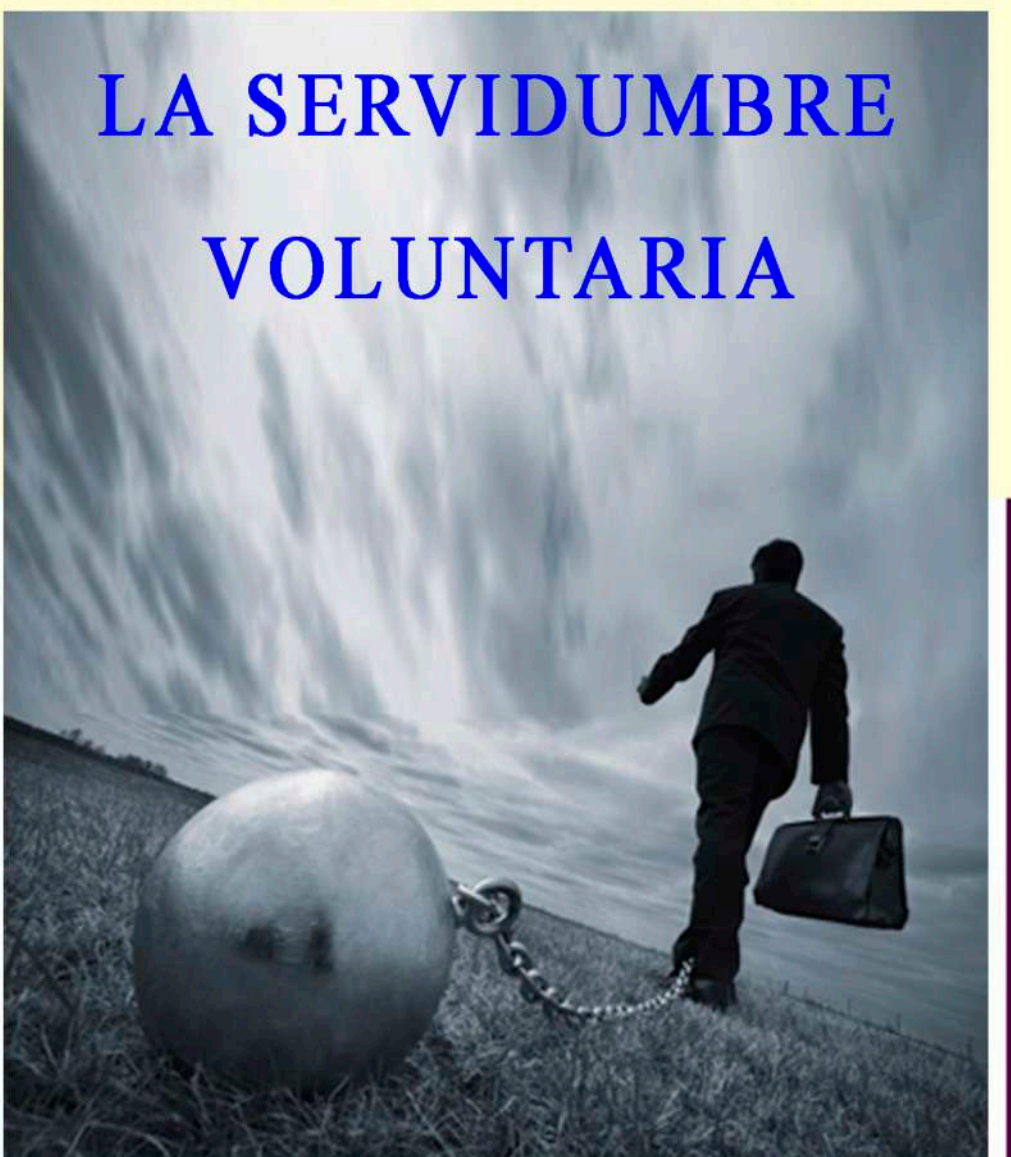
Étienne de La Boétie

# DISCURSO SOBRE LA SERVIDUMBRE VOLUNTARIA



*«Es el pueblo el que se subyuga, el que se degüella, el que pudiendo elegir entre ser siervo o ser libre, abandona su independencia y se unce al yugo; el que consiente su mal o, más bien, lo busca con denuedo. Si le costase algo recobrar su libertad, yo no le apremiaría a ello. ¿Qué debe estimar el hombre más que recuperar su derecho natural y, por así decir, de bestia volver a ser hombre? […] ¿qué desgracia ha sido esta que ha podido desnaturalizar tanto al hombre, el único verdaderamente nacido para vivir libremente, y hacerle perder el recuerdo de su primer ser y el deseo de recuperarlo?».*

Étienne de La Boétie (1530-1563) ofrece en su *Discurso de la servidumbre voluntaria* una reflexión esencial sobre los resortes que hacen posible la dominación. Ajeno a la intención clásica de fundamentar y legitimar algún tipo de orden político o forma de gobierno, la fuerza del *Discurso* está en su descubrimiento de esa inmensa paradoja en que consiste el concepto de «servidumbre voluntaria»: la irresoluble tensión entre la natural libertad del hombre y su inquebrantable voluntad de someterse a un amo. La elucidación emprendida por La Boétie de este «concepto inconcebible» arroja una luz nueva sobre la naturaleza de todo fenómeno de orden político.

Étienne de La Boétie

# Discurso de la servidumbre voluntaria

Título original: *Discours de la servitude volontaire; Le nom d'Un*
Étienne de La Boétie, 1574
Traducción: Pedro Lomba
Presentación: Esteban Molina
Epílogo: Claude Lefort
Diseño de portada: Daruma

Editor digital: Daruma

## PRESENTACIÓN

*Esteban Molina*

Ni Étienne de La Boétie (1530-1563) ni Claude Lefort (1924) son desconocidos para aquellos que frecuentan la historia del pensamiento político. Referentes del análisis de las dimensiones del poder político moderno y contemporáneo, sus traducciones al castellano han sido, sin embargo, cuando no descuidadas, clamorosamente raras. La presente publicación del *Discurso de la servidumbre voluntaria* acompañado por un comentario crítico de Lefort no responde meramente a la coyuntura de que «El nombre de Uno» se propone la lectura del *Discurso*. La aparición en solitario de este último estaría sobradamente justificada. Pero puesto a la luz de la original lectura fenomenológica de Lefort, el texto de La Boétie revela intuiciones sobre el vínculo político que consideramos clave para elaborar una filosofía política del tiempo presente. Por ello destacamos aquí algunos de los aspectos del *Discurso* que nos parecen de actualidad.

En primer lugar, su acercamiento a lo político como ámbito de representación y de acción inmanente y autónomo. La Boétie escribe desde el supuesto humanista —un humanismo político no sólo crítico con la teología política medieval, sino con el humanismo cívico del Renacimiento italiano— según el cual el poder viene de los hombres, no de los dioses. La Boétie cuestiona que la división de dominadores y dominados venga de arriba, pero también que pueda venir de un más acá que se sustancie como historia o como naturaleza. El paso de la sociedad al Estado no significaría un salto ontológico sino una separación de funciones. El poder no sería la manifestación de una alteridad absoluta trascendente a la humanidad, ni la encarnación de una imaginaria naturaleza de los hombres; sería poder de *muchos* que no preexiste al acuerdo de las voluntades. Sólo una ilusión podría hacer ver en el más alto funcionario del poder político el cuerpo invisible de la

sociedad; sólo una fantasía podría convertir al tirano en un dios. ¿Cómo se produciría esa ilusión?

La segunda aportación original del texto de La Boétie al pensamiento político contemporáneo tiene que ver con su manera de entender la ficción que está en la base de la tiranía. Según La Boétie, los hombres se someten a la servidumbre como «encantados y fascinados por el solo nombre de uno». ¿Cómo explicar que los hombres deseen servir? ¿Cómo comprender que los hombres persigan la servidumbre «si para tener libertad no hace falta más que desearla, si no hay necesidad más que de un simple querer»? La Boétie sugiere que busquemos en el lenguaje, en los deslizamientos inconscientes que induce, en las trampas que nos tiende. Siguiendo esta pista, después de una minuciosa lectura que trata de registrar los movimientos más imperceptibles y las estaciones más inesperadas del texto, Lefort propone algunas claves de interpretación cuyo potencial hermenéutico excede del marco de la obra de La Boétie: el *nombre de uno* fascina porque hace imaginar el orden en que es superado el anómico caos de una multitud invertebrada de individuos, esto es, porque hace imaginar un cuerpo social en que cada cosa tenga su sitio y obedezca a una norma inapelable; pero también fascina porque aparenta destruir la babel levantada por los hombres, haciendo desaparecer la indeterminación del movimiento de la palabra —su qué, su cuándo y su dónde están sujetos al deseo de hablar y a su correspondiente deseo de oír—, haciendo indistinguibles los lugares del que habla y del que oye —de uno a otro pasaría un mismo y único sentido; en uno y otro se hablaría y se oiría lo mismo— y posibilitando, por fin, la ilusión de planificar el devenir colectivo de los hombres.

Por último, no es menos original la aportación de La Boétie a una filosofía de la amistad en clave política. A diferencia de los clásicos, que la vinculan a la felicidad del hombre, La Boétie la inserta en el campo de la libertad. La amistad es la relación de la libertad y de la igualdad. La tiranía se beneficia de la «ardiente ambición» y de la «avaricia notable» de aquellos que, repartidos por toda la sociedad, la imitan; se mantiene porque una legión de individuos de la procedencia social más diversa ha interiorizado el esquema de la dominación y se ven a sí mismos como portadores del nombre de Uno, como amos, como señores de otros. Una sociedad libre sería aquella en la que los hombres, no cediendo al deseo de servir-dominar, pudieran verse como semejantes, esto es, como amigos y no como cómplices, usurpadores o traidores; sería aquella en la que los hombres, no cediendo ni a la ambición ni a la envidia, pudieran interiorizar el pensamiento de que no hay condición más

miserable que vivir «sin tener nada que sea propio, debiendo a otro el gusto, la libertad, el cuerpo y la vida».

## HISTORIA DE LA OBRA

Pedro Lomba

El nombre de Étienne de La Boétie está estrechamente ligado al de Michel de Montaigne no sólo por la modélica amistad que ambos entablaron y cuya descripción es objeto del capítulo XXVIII del Libro I de los Ensayos, sino también, y sobre todo, porque algunos de los pasajes de este capítulo ofrecen el principal testimonio acerca de su persona y su obra, y porque Montaigne, tras la prematura muerte de su amigo, se convierte en un eslabón fundamental en la accidentada historia de la transmisión del Discurso de la servidumbre voluntaria que aquí presentamos.

La obra de La Boétie fue dada a conocer bajo unas condiciones un tanto tortuosas y oscuras, especialmente el *Discurso*, texto del cual no disponemos de ningún ejemplar datado en los años de vida de su autor. Sus primeras ediciones, casi siempre parciales, aparecen en el combativo universo intelectual del protestantismo francés del último tercio del siglo XVI, al calor de los acontecimientos políticos que sacudieron al reino de Francia tras la muerte de su autor. El *Discurso* es leído y utilizado por el protestantismo únicamente como un arma, como un panfleto contra la tiranía y la represión religiosa. Por ello, y a pocos años de su muerte, La Boétie pasa a ser considerado como un «monarcómaco» más —es decir, como uno de esos publicistas protestantes que combaten la autoridad real identificándola con la tiranía, llegando incluso a llamar al regicidio—, de manera que su nombre queda más o menos sorprendentemente vinculado a los de François Hotman, Henri Estienne o Du Plessis Mornay, a quien le son atribuidas las famosas *Vindiciae contra Tyrannos*, aparecidas en 1579. El *Discurso* conoce una fortuna que La Boétie, con toda probabilidad, como sólo podremos señalar, ni siquiera sospecha cuando lo compone, y no sólo por razones cronológicas.

En 1574 se inserta la traducción latina de un largo fragmento, sin indicación alguna, en el segundo de los *Dialogi ab Eusebio Philadelphio*

*Compositi*, violento panfleto dirigido contra el rey de Francia en el que se denuncia la brutal represión del protestantismo durante la noche de San Bartolomé, se pretende llamar la atención de toda Europa sobre la gravedad de los acontecimientos de Francia, y se defiende el derecho del pueblo a rebelarse contra la tiranía. Los *Dialogi* forman parte del *Réveille-Matin des Français et de leurs voisins*, selección anónima de textos de la que se sabe en la actualidad que fue compuesta por el protestante François Hotman, panfletario hugonote de Ginebra y antiguo compañero de estudios de La Boétie en la Universidad de Orleans. En 1576 es insertado en el tomo III de las *Mémoires de l'Estat de France sous Charles Neufiesme*, selección de libelos antimonárquicos publicada por Simon Goulart, quien da al *Discurso* el título, cargado de porvenir, pero ajeno a su autor, de *Contr'un*; estas *Mémoires* serán reimprimidas en Ginebra en 1578 y 1579, lo cual amplia enormemente la difusión de nuestro texto. Pero sólo en 1577 aparece la primera edición completa del *Discurso*, atribuido esta vez a Odet de La Noue, falsamente titulado *Vive Description de la tyrannie et des tyrans avec les moyens de se garantir de leur joug*, y acompañado por un panfleto hugonote obra probablemente del mismo La Noue. Finalmente, el Parlamento de Burdeos, del que La Boétie ha sido miembro desde 1554 hasta su muerte, trata de poner orden en el agitado ambiente intelectual de la época como suele hacerse en estos casos: muerto su autor, ordena el 7 de mayo de 1579 —año en el que Montaigne obtiene el privilegio para la publicación de sus *Ensayos*— que el libro sea quemado públicamente en la plaza de dicha ciudad.

Con toda seguridad, es esta lectura y este uso militante del *Discurso* lo que mejor explica el hecho de que Montaigne, heredero y depositario de la biblioteca y los papeles de La Boétie, no haya querido publicar la obra que nos ocupa en 1571, fecha en la que da por primera vez a la imprenta los *Vers françois* de su amigo, ni en 1572, año en que publica algunas traducciones debidas a La Boétie junto con algunos de sus versos franceses y latinos, ni tampoco en 1580, año de la primera edición de los *Ensayos*, en los que había decidido incorporar el *Discurso de la servidumbre voluntaria*, y cuyo capítulo XXVIII del Libro I constituye en buena parte la introducción que había previsto anteponerle. Las guerras civiles entre católicos y protestantes que asolan la Francia de la época, junto con el ambiente hostil a la monarquía de que dan fe los panfletos antimonárquicos de estos últimos, a los que han quedado firmemente asociados la obra y el nombre de La Boétie, empujan a Montaigne a desechar su publicación o, en el mejor de los casos, a posponerla[1]. Y todo ello pese a que la hipótesis según la cual ha sido el mismo Montaigne quien,

ajeno a intención política alguna, ha difundido entre los protestantes —permitiendo su copia o su lectura— el manuscrito del *Discurso*[2], aun no siendo la única que se ha puesto sobre la mesa[3], parece la más plausible.

Ahora bien, de lo que no cabe ninguna duda es de que Montaigne, al mismo tiempo, se empeña en ofrecer la imagen de un La Boétie libre de toda sombra de sospecha; imagen en la que destacan las múltiples precauciones tomadas para que no se cometa la injusticia de convertir a su amigo en un opositor político de la monarquía ni del catolicismo triunfante: «[…] oigamos por un momento a este joven de dieciséis años. He decidido darle cabida aquí porque me he percatado de que han sacado después esta obra a la luz, con malos fines, quienes pretenden trastrocar y cambiar el estado de nuestra sociedad sin preocuparse por enmendarla, mezclándola con otros escritos de su propia cosecha. Y a fin de que la memoria de su autor no sufra perjuicio alguno ante quienes no han podido conocer de cerca sus opiniones, les advierto de que trató esta materia en su infancia solamente como ejercicio, como materia común y manoseada en mil lugares de los libros. No me cabe ninguna duda de que creyese cuanto escribió, pues era lo bastante riguroso como para no mentir siquiera por broma […] Tenía otra máxima soberanamente impresa en su alma: obedecer y someterse muy religiosamente a las leyes bajo las que había nacido. Nunca hubo mejor ciudadano, ni mayor amante de la tranquilidad de su país, ni mayor enemigo de las agitaciones y novedades de su tiempo. Antes habría empleado su capacidad en apagarlas que en proporcionarles materia para avivarlas más»[4].

El desmentido de Montaigne respecto de la verdadera intención de La Boétie nos sitúa ante dos problemas aún no del todo resueltos: el de la datación del escrito, y ante el más importante de saber si la utilización que el protestantismo ha hecho de él se corresponde con su letra y con el espíritu de su autor al componerlo.

En cuanto a su datación, el testimonio de Montaigne es vacilante, pues sitúa su composición en los años 1548 o 1546[5], tal vez debido a su interés por subrayar la precocidad de su autor para así exculparle del uso que se está haciendo del escrito. También en torno a 1548 sitúa la composición del *Discurso* el historiador Jacques-Auguste de Thou, amigo íntimo de Montaigne, que ve en él el fruto de la indignación de un jovencísimo La Boétie ante los desmanes del condestable Anne de Montmorency en Burdeos, cuando castiga con extrema dureza a la ciudad tras la famosa revuelta de las gabelas. Ahora bien, dado que no poseemos el texto original de la obra, sino diversas copias, manuscritas o impresas, ninguna de las cuales es anterior a 1573, sólo

podemos partir de un dato seguro: el texto del *Discurso* que ha llegado hasta nosotros ha sido retocado, revisado, si no compuesto, en 1552 o 1553, pues así parece desprenderse de algunas de sus referencias internas —la alusión y dedicatoria a Guillaume de Lur, Longa, quien ha renunciado a su puesto de consejero en el Parlamento de Burdeos en enero de 1553 y a quien sustituye La Boétie, y las dos referencias literarias que se pueden leer en el *Discurso*, sobre todo la que remite a la *Franciade* de Ronsard—.

Sobre la intención y el espíritu del autor, sabemos que fue un católico sincero e ilustrado[6], fuertemente inclinado a la tolerancia al desempeñar su cargo de abogado del Parlamento de Burdeos, fiel a la política real ante los disturbios religiosos provocados por la introducción y la extensión de la Reforma protestante en el sur de Francia, pero siempre dispuesto a mostrar una gran comprensión hacia la disidencia religiosa del catolicismo[7] que se mostrase sincera. Esto, unido a los desvelos de Montaigne por exculparle del uso que el protestantismo más militante hace del *Discurso*, es tal vez el motivo por el que en los *Ensayos* se insiste en el carácter de disertación escolar, de ejercicio retórico de la obra, inspirado tal vez en un texto de Plutarco[8]. En ello han insistido otros críticos además de Montaigne, especialmente Sainte-Beuve[9]. El *Discurso*, desde luego, posee todos los componentes —interpelaciones, declamaciones, imágenes, ejemplos— y también la estructura de un ejercicio retórico: está cuidadosamente delimitado y compuesto de partes divididas claramente en períodos oratorios. Pero creemos que su valor intrínseco no puede así quedar explicado; La Boétie no es solamente un muy buen escritor, ni puede el sentido del *Discurso* estar únicamente ligado al género literario en que se expresa. No obstante, pasará mucho tiempo antes de que pueda ser leído como lo que sin duda es: como una reflexión eminentemente filosófica acerca de esa irresoluble paradoja que opone a naturaleza y condición humanas —a la natural libertad del hombre y su casi inquebrantable voluntad de servidumbre— y de la que se nutre el fenómeno de la tiranía, o, sin más, todo fenómeno de orden político.

En efecto, habrá que esperar al menos dos siglos para que el *Discurso* se haga legible como obra estrictamente teórica, pues lo cierto es que el lector tiene en sus manos un texto cuyo horizonte de legibilidad se ha ido ampliando dificultosamente. Con la excepción del siglo XVII —en el que, tal vez debido al progresivo olvido de la agitada situación en que adquiere notoriedad, es difícil de encontrar, convirtiéndose en objeto de las pesquisas de curiosos y eruditos[10]—, y durante todo el XVIII, el interés por el *Discurso* está asociado a intereses políticos puntuales. Lo que se hace legible, lo que se reactiva, es su

carga virtualmente combativa, militante —o lo que puede reconocerse y de hecho se ha reconocido como tal—, pero sólo durante ciertos períodos especialmente agitados de la historia de Francia.

Así, en el siglo XVIII, y aparte de su inserción integral en la edición de los *Ensayos* de Montaigne que prepara Pierre Coste en 1723, el *Discurso* adquiere nueva notoriedad debido a la afinidad que encuentra el pensamiento de este siglo con el naturalismo del XVI, y, sobre todo, a los acontecimientos de 1789. Este mismo año, y puesto en un francés más moderno, aparece como Apéndice a un panfleto antimonárquico publicado anónimamente, el *Discours de Marius plébéien et consul, traduit en prose et vers françois du latin de Salluste*. Dos años después, varios fragmentos de la obra de La Boétie serán injertados en *L'Ami de la Révolution ou Philippiques dédiées aux représentants de la nation, aux gardes nationales et à tous les Français*. Finalmente, cuando Marat prepare la reedición, en 1792, de su obra *Les Chaînes de l'esclavage*, inicialmente publicada en inglés en Londres en 1774, se inspirará larga y explícitamente, rozando a veces el plagio, en el *Discurso*.

Sólo en el siglo XIX comenzará a prestarse un interés más erudito, es decir, menos directamente comprometido, al *Discurso*. Lammenais lo editará (Paris, Daubrée et Cailleux, 1835) presentándolo en el prefacio que él mismo escribe como una suerte de fenomenología política en la que son descritos los resortes de la tiranía y de su aceptación por parte de quienes la padecen, dando así el tono de lo que serán las interpretaciones más filosóficas del texto en este siglo y sobre todo en el siguiente: «Se trata de la historia completa de la tiranía en algunas páginas, pues si los nombres y las formas cambian, el fondo no lo hace: se presenta invariablemente igual en todas las épocas y en todos los países». En 1836, Charles Teste, utilizando el anagrama de Rechastelet, prepara una edición no comercial, transcribiendo el texto en un francés más moderno, a partir de la edición de Pierre Coste. Pero es en torno a la segunda mitad del siglo XIX cuando el *Discurso* parece asentarse de pleno derecho en los estudios filosóficos y políticos con la monografía[11] y la edición crítica de Léon Feugère *(Œuvres complètes de La Boétie*, Paris, Delalain, 1846), que sigue cuidadosamente el manuscrito de Henri de Mesmes, y, sobre todo, con la esencial publicación por Paul Bonnefon de las *Œuvres complètes d'Estienne de La Boétie* (Bourdeaux/Paris, Gounouilhou et Rouan, 1892), que marca el comienzo de una etapa esencial en los estudios sobre la obra en la que el *Discurso* ya no deja de ser considerado como una reflexión estrictamente filosófica sobre la esencia de la política.

Ya en el siglo XX, las ediciones se suceden, cobrando actualidad y suscitando un renovado interés en Francia y el resto de Europa, especialmente en los comienzos de sus difíciles años cuarenta. Pero habrá que esperar hasta mediados de los setenta para que el *Discurso de la servidumbre voluntaria* adquiera el lugar que sin duda le corresponde en el ámbito académico. Lo hará con la edición a cargo de Miguel Abensour y Marcel Gauchet (Paris, Payot, 1976), quienes, a pesar de ofrecer el texto modernizado de Charles Teste, rescatan o incorporan estudios de Simone Weil, Pierre Clastres o Claude Lefort.

Ofrecemos una versión castellana de la copia manuscrita del *Discours de la servitude volontaire* (conservada en la Biblioteca Nacional Francesa, *Fonds français*, ms. 839) hallada en la biblioteca de Henri de Mesmes y reproducida en la edición de Louis Desgraves: *Œuvres Complètes d'Estienne de La Boétie*, Bourdeaux, William Blake & Co., 1991, vol. 1, pp. 65-98. El subtítulo de *Contra uno*, muy a menudo utilizado en la edición del *Discurso*, no es del propio La Boétie, por ello no lo empleamos. Mantenemos entre corchetes la paginación del manuscrito original. Todas las notas al texto son nuestras.

En ciertos lugares, muy pocos, y todos ellos indicados y justificados en nota, nos apartamos de la transcripción del manuscrito de Mesmes y seguimos las ediciones de Simone Goyard-Fabre (Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, GF-Flammarion, 1983) y, sobre todo, de André y Luc Tournon (Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Vrin, 2002), que editan las variantes del texto recogidas en otros manuscritos (especialmente las del ms. 17298 del *Fonds français* de la BNF, copia del ms. de Mesmes realizada en el siglo XVII).

Para terminar, quisiéramos dejar aquí constancia de la valiosísima y desinteresada ayuda que nos ha prestado Laurent Gerbier en la traducción de ciertos pasajes de la obra especialmente oscuros.

# DISCURSO DE LA SERVIDUMBRE VOLUNTARIA

En tener varios señores ningún bien veo; Que uno, sin más, sea el amo, y que uno solo sea el rey[12].

Esto dice Ulises, en Homero, hablando en público. Si nada más hubiera dicho, sino sólo que En tener varios señores ningún bien veo, estaría tan bien dicho que nada mejor [podría decirse]. Pero en el lugar donde el razonamiento habría exigido decir que la dominación de varios no puede ser buena, pues el poder de uno solo, desde que toma este título de amo, es duro y poco razonable, ha ido a añadir, totalmente al contrario, Que uno, sin más, sea el amo, y que uno solo sea el rey.

Por ventura habría que excusar a Ulises, a quien posiblemente le fue necesario en aquella ocasión utilizar este lenguaje para apaciguar la revuelta del ejército, conformando sus palabras, creo yo, más al tiempo que a la verdad. Pero, hablando cabalmente, es una desgracia extrema estar sujeto a un amo, del cual jamás podemos estar seguros de que sea bueno, pues siempre está en su poder ser malo cuando quiera. Y tener varios amos es ser extremadamente desgraciado: es serlo tantas veces cuantos amos se tienen.

Aunque en esta ocasión no quiero debatir la cuestión tan disputada de si las otras formas de república son mejores que la monarquía[13], sí quisiera, antes que discutir del rango que debe poseer la monarquía entre las repúblicas, saber si debe poseer alguno, pues es difícil de creer que haya algo de público en este gobierno en el que todo es de uno. Pero esta cuestión será reservada para otro momento, y bien exigiría un tratado aparte, o, más bien, traería consigo todas las disputas políticas. En esta ocasión no querría sino entender cómo puede ser que tantos hombres, tantos burgos, tantas ciudades, tantas naciones aguanten alguna vez a un tirano solo, el cual sólo tiene el poder que aquellos le dan; el cual no tiene el poder de hacerles daño sino en tanto que aquellos tienen la voluntad de soportarlo; el cual no podría hacerles mal alguno sino mientras prefieran sufrirle que contradecirle.

Ciertamente, es gran cosa, y sin embargo es tan común que estamos lejos de afligirnos, y mucho más aún de sorprendernos por ello, ver a un millón de hombres servir miserablemente, con el cuello bajo el yugo, no forzados por una fuerza mayor, sino de algún modo (eso parece) como encantados y fascinados por el solo nombre de uno, del que no deben ni temer su poder, pues está solo, ni [2] amar sus cualidades, pues es con ellos inhumano y salvaje. La debilidad entre nosotros los hombres es tal, que a menudo es necesario que obedezcamos a la fuerza, es necesario que difiramos la acción, no podemos ser siempre los más fuertes. Por tanto, si una nación es constreñida por la fuerza de la guerra a servir a uno, como la ciudad de Atenas a los Treinta Tiranos, no hay que sorprenderse de que sirva, sino quejarse del accidente. O, más bien, no hay que sorprenderse ni quejarse, sino llevar el mal pacientemente, y reservarse a una mejor fortuna en el porvenir. Nuestra naturaleza es tal que los comunes deberes de la amistad se llevan una buena parte del curso de nuestra vida: es razonable amar la virtud, estimar las buenas acciones, reconocer el bien de quien se ha recibido, y a menudo disminuir nuestra comodidad para aumentar el honor y las ventajas de aquel que amamos y lo merece. Así pues, si los habitantes de un país han hallado algún personaje que les haya mostrado fehacientemente una gran previsión para protegerles, una gran audacia para defenderles, una gran solicitud para gobernarlos; si a partir de entonces se acostumbran a obedecerle, y se fían de él tanto como para darle algunos privilegios, no sé si obrarán sabiamente, en tanto que con ello se le desplaza de una posición en la que hacía el bien para ponerlo en situación de poder hacer el mal. Mas, ciertamente, al menos no podría dejar de haber bondad [en el hecho] de no temer mal alguno de quien sólo se ha recibido bien.

Mas ¡oh Dios!, ¿qué puede ser esto, cómo diremos que se llama, qué desgracia es esta? ¡Qué vicio, o más bien qué aciago vicio, ver a un número infinito de personas, no obedecer, sino servir; no ser gobernadas, sino tiranizadas; sin tener bienes, ni padres, ni mujeres, ni hijos, ni su vida misma que les pertenezcan, sufrir los saqueos, los desenfrenos, las crueldades, no de un ejército, no de un ejército bárbaro [luchando] contra el cual habría que derramar la propia sangre y dar la vida, sino de uno solo! ¡Y no de un Hércules ni de un Sansón, sino de un solo homúnculo, y, lo más frecuentemente, del más cobarde y femenil de la nación, no acostumbrado al polvo de las batallas, sino apenas, y a lo sumo, a la arena de los torneos; no [de uno] que pueda por la fuerza dominar a los hombres, sino [de uno] totalmente entregado a servir

vilmente a la menor mujerzuela! ¿Llamaremos a esto cobardía? ¿Diremos que los que sirven son cobardes y pusilánimes?

Si dos, si tres, si cuatro no se defienden de uno, ello es extraño, mas es, no obstante, posible: bien podrá decirse entonces, a justo título, que es por falta de valor. Pero si cien, si mil, aguantan a uno solo, ¿no diremos que no quieren, no que no osan enfrentarse a él, y que no es cobardía, sino más bien desprecio o desdén? Si [3] vemos no a cien, no a mil hombres, sino a cien países, a mil ciudades, a un millón de hombres no acometer a uno solo, de quien el mejor tratado de todos recibe este mal de ser siervo y esclavo, ¿cómo podremos llamar a esto? ¿Es cobardía? Ahora bien, hay naturalmente en todo vicio algún límite más allá del cual no puede pasar; dos, y posiblemente diez, pueden temer a uno solo. Mas un millón, mas mil ciudades, si no se defienden de uno, ello no es cobardía; esta no llega hasta ahí, como tampoco alcanza la valentía a que uno solo asalte con su escala una fortaleza, acometa a un ejército o conquiste un reino. Así pues, ¿qué vicio monstruoso es este que ni siquiera merece el título de cobardía, que no encuentra un nombre lo bastante vil, que la naturaleza niega haber hecho y la lengua se niega a nombrar?

Pónganse cincuenta mil hombres en armas de un lado, y otros tantos de otro; dispóngaselos en orden de batalla; que se encuentren, los unos, libres, combatiendo por su independencia[14]; los otros [combatiendo] por quitársela. ¿De cuáles se conjeturará que obtendrán la victoria? ¿De cuáles se pensará que irán con mayor gallardía al combate? ¿De aquellos que esperan obtener por galardón el mantenimiento de su libertad, o de aquellos que no pueden esperar otra contrapartida a los golpes que dan o que reciben que la servidumbre del prójimo? Los primeros tienen siempre ante los ojos la felicidad de la vida pasada, la espera de un gozo semejante en lo por venir; no piensan tanto en lo poco que soportan durante el tiempo que dura la batalla, cuanto en lo que tendrán que soportar por siempre ellos, sus hijos, y toda la posteridad. Los otros no tienen nada que les enardezca, salvo una pizca de codicia, la cual se embota de repente ante el peligro, y la cual no puede ser tan ardiente que no deba, eso parece, apagarse con la menor gota de sangre que brote de sus heridas. En las batallas tan renombradas de Milcíades, de Leónidas, de Temístocles[15], sucedidas hace dos mil años, y que aún hoy permanecen tan frescas en la memoria de los libros y de los hombres como si hubieran sucedido antes de ayer, las cuales se dieron en Grecia para el bien de los griegos, y para ejemplo del mundo entero, ¿qué se piensa que dio a tan pequeño número de gente como eran los griegos, no el poder, sino el valor para resistir la fuerza de tantos navíos que el mar mismo estaba atestado de

ellos, para derrotar a tan gran número de naciones que el escuadrón de los griegos, si hubiera sido necesario, no habría dado abasto para proporcionar capitanes a los ejércitos enemigos? [4] ¿No parece que aquellos días gloriosos no fueron tanto los de la batalla de los griegos contra los persas cuanto los de la victoria de la libertad sobre la dominación, de la independencia sobre la codicia?

Es cosa extraña oír hablar de la valentía que la libertad inspira en el corazón de los que la defienden. Mas lo que se hace en todo país, por todos los hombres, todos los días: que un hombre domeñe a cien mil, y les prive de su libertad, ¿quién lo creería si sólo lo oyera pero no lo viese, y si solamente se hiciese en países extraños y en tierras lejanas, y se supiera solo de oídas?, ¿quién no pensaría que esto es algo más bien fingido e inventado que verdadero? Aun así, no hay necesidad de combatir a este solo tirano, no hay necesidad de derrotarlo; es derrotado por sí solo con tal de que el país no consienta a su servidumbre; no hay que quitarle nada, sino nada darle; no hay necesidad de que el país se moleste en hacer nada por sí, con tal de que nada haga contra sí mismo. Son los pueblos mismos los que se dejan, o más bien se hacen devorar, pues dejando de servir se librarían de él. Es el pueblo el que se subyuga, el que se degüella, el que pudiendo elegir entre ser siervo o ser libre, abandona su independencia y se unce al yugo; el que consiente su mal o, más bien, lo busca con denuedo. Si le costase algo recobrar su libertad, yo no le apremiaría a ello. ¿Qué debe estimar el hombre más que recuperar su derecho natural y, por así decir, de bestia volver a ser hombre? Pero ni siquiera deseo en él tan gran audacia; le permito que prefiera no sé qué seguridad de vivir miserablemente antes que una dudosa esperanza de vivir a su gusto. ¡Pues qué! Si para tener libertad no hace falta más que desearla, si no hay necesidad más que de un simple querer, ¿se encontrará nación en el mundo que la estime todavía demasiado costosa, pudiendo ganarla con un solo deseo, y que se lamente de su voluntad de recobrar el bien, el cual debería rescatar al precio de su sangre, y perdido el cual todas las gentes de honor deberían estimar la vida enojosa, y la muerte salvífica? Ciertamente, así como el fuego de una pequeña chispa se hace grande y se refuerza, y cuanta más madera encuentra más dispuesto está a quemar, y sin que se le eche agua para apagarlo, can sólo con no darle más madera, al no tener nada más que consumir, se consume por sí mismo, y pierde toda su fuerza, y ya no es fuego…, de la misma manera los tiranos, cuanto más pillan, más exigen, cuanto más arruinan y destruyen, más se les da, más se les sirve, tanto más [5] se fortifican y se hacen siempre más fuertes y más vigorosos para aniquilar y

destruirlo todo. Pero si nada se les da, si no se les obedece, sin combatir, sin golpear, se quedan desnudos y son derrotados, y ya no son nada, como las ramas que se secan y mueren cuando la raíz se queda sin humores o alimento.

Los audaces, para adquirir el bien que desean, no temen el peligro; los avisados no rechazan el esfuerzo. Los cobardes y embotados no pueden soportar el mal ni recobrar el bien, se limitan a desearlo. Y aunque su cobardía les arrebata la fuerza para pretender alcanzarlo, el deseo de poseerlo permanece en ellos por naturaleza. Este deseo, esta voluntad de todas las cosas que, [una vez] adquiridas, les harían felices y les contentarían, es común a los sabios y a los indiscretos, a los valientes y a los cobardes. Una sola cosa hace la excepción, y no sé cómo la naturaleza abandona a los hombres para desearla: es la libertad, que es no obstante un bien tan grande y tan placentero que, perdida, todos los males la siguen, y los mismos bienes que permanecen tras su pérdida, pierden enteramente su gusto y su sabor, corrompidos por la servidumbre. Lo único que los hombres no desean es la libertad, y no por otra razón, eso parece, que esta: si la deseasen la obtendrían, ¡como si rechazasen esta bella adquisición tan solamente porque es demasiado fácil!

¡Pobres y miserables pueblos insensatos, naciones obstinadas en vuestro mal y ciegas a vuestro bien! Os dejáis arrebatar ante vosotros lo mejor y lo más claro de vuestros bienes, saquear vuestros campos, robar vuestras casas y despojarlas de los muebles antiguos y paternales. Vivís de suerte que no podéis jactaros de que nada sea vuestro, [hasta tal punto que] parecería que en adelante sería para vosotros de una gran fortuna disfrutar de vuestros bienes, vuestras familias y vuestras vidas [como si las hubieseis] tomado en arrendamiento. Y todo este daño, este infortunio, esta ruina os viene no de los enemigos, sino ciertamente del enemigo, y de aquel de cuya grandeza toda sois vosotros los autores, [de aquel] por el cual vais con tanto valor a la guerra, [de aquel] por cuya grandeza no escatimáis vuestras personas a la muerte. Aquel que tanto os domina sólo tiene dos ojos, sólo tiene dos manos, sólo tiene un cuerpo, y no tiene nada más de lo que [tiene] el menor hombre del gran e infinito número de vuestras ciudades, a no ser las facilidades que vosotros le dais para destruiros. ¿De dónde ha sacado tantos ojos con que espiaros, si no se los dais vosotros? ¿Cómo tiene tantas manos para golpearos si no las toma de vosotros? Los pies con que [6] pisotea vuestras ciudades, ¿de dónde los ha sacado si no son los vuestros? ¿Cómo es que tiene algún poder sobre vosotros, si no es por vosotros? ¿Cómo osaría atacaros si no fueseis sus cómplices? ¿Qué podría haceros si no encubrieseis al ladrón que os saquea, si

no fueseis cómplices del asesino que os mata y traidores a vosotros mismos? Sembráis vuestras cosechas para que él las estrague; amuebláis y remozáis vuestras casas para proveer sus saqueos; criáis a vuestras hijas para que tenga con qué saciar su lujuria; criáis a vuestros hijos para que lo mejor que pueda hacerles sea llevarlos a sus guerras, conducirlos a la carnicería, convertirlos en ministros de sus codicias y ejecutores de sus venganzas; enderezáis vuestras personas a que pueda entregarse a sus deleites y solazarse con sus viles y sucios placeres; os debilitáis a fin de hacerle más fuerte y más inflexible para ataros en corto. Y de tantas indignidades que las mismas bestias, o no las sentirían, o no las soportarían, vosotros podéis libraros si intentáis, no ya libraros de ellas, sino simplemente querer hacerlo. Resolveos a no servir más, y seréis libres. No quiero que os lancéis sobre él, ni que le derroquéis, sino, solamente, que no le apoyéis más, y le veréis entonces como un gran coloso al que se le ha retirado la base y se rompe hundiéndose por su propio peso.

Mas ciertamente, así como los médicos aconsejan no tocar las llagas incurables, yo no obro sabiamente pretendiendo predicar sobre esto al pueblo, que ha perdido desde hace mucho tiempo todo conocimiento. Lo cual, puesto que ya no siente su mal, muestra suficientemente que su enfermedad es mortal. Así pues, tratemos de conjeturar, si podemos, cómo esta obstinada voluntad de servir se ha enraizado tan profundamente que ya parece que el amor mismo a la libertad no es tan natural.

En primer lugar, creo que está fuera de toda duda que si viviésemos con los derechos que la naturaleza nos ha dado, y según las enseñanzas de esta, seríamos naturalmente obedientes a nuestros padres, estaríamos sujetos a la razón y no seríamos siervos de nadie. De la obediencia que cada cual, sin otra admonición que la que le hace su propio natural, rinde a su padre y madre, son testigos todos los hombres, cada cual por sí mismo. De la razón, si nace con nosotros o no, cuestión debatida a fondo por los académicos y tocada por toda la escuela de los filósofos, no creo errar en esta ocasión si digo [7] que hay en nuestra alma alguna semilla natural de razón, la cual, sustentada por el buen consejo y la costumbre, florece en virtud. Y al contrario, a menudo, al no poder resistir a los vicios sobrevenidos, ahogada, se aborta. Pero, ciertamente, si hay algo claro y evidente en la naturaleza y ante lo cual no nos esté permitido hacernos los ciegos, es esto: que la naturaleza, ministro de Dios, gobernante de los hombres, nos ha hecho a todos de la misma forma y, según parece, con el mismo molde, a fin de que nos reconozcamos todos como compañeros, o más bien como hermanos. Y si al repartir los presentes que la naturaleza nos ha dado, esta ha dado mejor parte de su bien a unos que a otros, sea al cuerpo

o al espíritu, no obstante, no ha pretendido ponernos en este mundo como en un palenque, y no ha enviado aquí abajo a los más fuertes ni a los más avisados como a salteadores armados en un bosque para devorar a los más débiles, sino que debemos creer más bien que al hacer así a unos los miembros más grandes, a otros más pequeños, [la naturaleza] ha querido hacer sitio al afecto fraternal, a fin de que tuviera donde emplearse, teniendo unos el poder de prestar su ayuda y otros la necesidad de recibirla. Y así, puesto que esta buena madre nos ha dado a todos la tierra toda por morada, nos ha alojado a todos de algún modo en la misma casa, nos ha formado a todos según el mismo patrón a fin de que cada uno pueda mirarse y casi reconocerse en el otro; puesto que nos ha hecho a todos este gran presente que son la voz y la palabra para intimar y fraternizar más y forjar mediante la común y mutua declaración de nuestros pensamientos una comunión de nuestras voluntades, y ha procurado por todos los medios estrechar y apretar tan fuerte el lazo de nuestra alianza y sociedad; puesto que ha mostrado en todas las cosas que no ha querido tanto unirnos a todos cuanto hacer de todos uno…, no cabe dudar entonces de que todos seamos naturalmente libres, pues todos somos compañeros, y no puede caber en el entendimiento de nadie que la naturaleza haya puesto a alguien en servidumbre, habiéndonos puesto a todos en compañía.

Pero, en verdad, es inútil debatir si la libertad es natural, pues a nadie se le puede hacer siervo sin hacerle daño, y nada hay en el mundo más contrario a la naturaleza, que es totalmente razonable, que la ofensa. Así pues, no queda sino que la libertad sea natural, y, por el mismo razonamiento, en mi opinión, que no solamente hemos nacido en posesión de nuestra libertad, sino también con la pasión de defenderla. Ahora bien, si, por ventura, en algo dudamos de esto, y estamos tan envilecidos que no podemos reconocer nuestros bienes ni, de manera parecida, nuestros afectos naturales, será necesario que os haga el honor que os corresponde y, por así decir, que haga subir a esta cátedra a los brutos animales para enseñaros vuestra naturaleza y condición. Las bestias, [8] ¡por el amor de Dios!, si los hombres no les hacen oídos sordos, les gritan: ¡viva la libertad!

Hay muchas entre ellas que mueren tan pronto como son capturadas; como el pez, que abandona la vida en cuanto abandona el agua, de igual manera aquellas abandonan la luz y no quieren sobrevivir a su libertad natural. Si los animales tuvieran entre ellos algunas preeminencias, harían de ella su nobleza. Los demás, desde los más grandes hasta los más pequeños, cuando son capturados, oponen tal resistencia con garras, cuernos, pico y patas, que

declaran suficientemente con ello cuánto estiman lo que pierden. Después, una vez cautivos, nos muestran tantos signos evidentes del conocimiento que tienen de su desgracia, que salta a la vista que desde el momento de su cautividad esta es para ellos más languidecer que vivir, y que continúan viviendo más para lamentar el bien perdido que para complacerse en la servidumbre. ¿Qué otra cosa quiere decir que el elefante, cuando habiéndose defendido hasta no poder más, no viendo otra solución, y estando a punto de ser capturado, hunde sus quijadas y rompe sus colmillos contra los árboles, si no que su gran deseo de seguir siendo libre le agudiza el espíritu y le da la idea de mercadear con los cazadores, por ver si a cambio de sus colmillos se puede librar de ellos, y aceptan su marfil como precio de su libertad? Cebamos al caballo desde su nacimiento para habituarlo a servir; y sin embargo no podemos amansarlo hasta el punto de que cuando llegue el momento de domarlo no muerda el freno ni se encabrite al ser espoleado, como hace, según parece, para mostrar a la naturaleza y testimoniar al menos con ello que, si sirve, no lo hace de buen grado, sino forzado por nosotros. ¿Qué debemos decir?

Incluso los bueyes bajo el peso del yugo se quejan Y los pájaros en su jaula se lamentan,

como he dicho en otra ocasión entreteniéndome en nuestras rimas francesas[16]. Pues, escribiéndote a ti, ¡oh Longa[17]! no temeré mezclar mis versos, de los cuales, por el gesto de contento que pones siempre que te los leo, siempre haces que me sienta orgulloso.

Así, puesto que todas las cosas que poseen sentimiento, desde el momento en que lo poseen, sienten el mal de la sujeción y persiguen la libertad; puesto que incluso las bestias criadas para servicio del hombre no pueden acostumbrarse a servir sin las protestas de un deseo contrario, ¿qué desgracia ha sido esta que ha podido desnaturalizar tanto al hombre, el único verdaderamente nacido para vivir libremente, y hacerle perder el recuerdo de su primer ser y el deseo de recuperarlo?

Hay tres tipos de tiranos. Unos poseen su reino por elección del pueblo; otros por la fuerza de las armas; [9] otros por sucesión de su linaje. Quienes lo han adquirido por el derecho de la guerra, se comportan en él como es bien sabido que lo hacen (como se dice) en tierra de conquista. Aquellos que nacen reyes, por lo común, no son mucho mejores, sino que, al haber nacido y al haber sido criados en el seno de la tiranía, maman con la leche la naturaleza del tirano, y se sirven de los pueblos que subyugan como si fueran sus feudos hereditarios, y, según la complexión a que más se inclinen, avaros o pródigos,

tal y como son, disponen del reino como si fuera su herencia. Aquel al que su pueblo ha dado el Estado, debería ser, me parece, más soportable, y lo sería creo, aunque solamente fuese porque desde el momento en que se ve elevado por encima de los otros, halagado por un no sé qué llamado grandeza, delibera no cambiar. Por lo común, dispone entregar a sus hijos el poder que el pueblo le ha dado. Y desde el momento en que estos se han forjado este parecer, es cosa sorprendente ver en cuánto sobrepasan, en todo tipo de vicios, y especialmente en crueldad, a los otros tiranos, no viendo otro medio de asegurar la nueva tiranía que el de endurecer tanto la servidumbre y alejar tanto a sus súbditos de la libertad, que aunque la memoria de ella esté aún fresca, pueden hacérsela perder. Así, por decir la verdad, bien veo entre ellos alguna diferencia, pero no veo diferencia alguna entre elegir a uno u otro. Y aunque los medios para adquirir los reinos sean diversos, siempre la manera de reinar es casi semejante: los que han sido elegidos, los tratan como si hubieran adquirido toros que hubiera que domar; los que los han conquistado, disponen de ellos como de su botín de guerra; los sucesores, se emplean en tratarlos como si fuesen sus esclavos naturales.

Pero a propósito de esto: si naciesen hoy, por ventura, gentes nuevas, no acostumbradas a la sujeción ni deseosas de libertad, y que no supiesen qué son la una ni la otra, ni a duras penas conociesen sus nombres; si se les presentase la posibilidad de ser siervos o vivir libres según leyes con las que concordasen[18]…, no cabe dudar de que preferirían con mucho obedecer solamente a la razón que servir a un hombre. A no ser que fuesen aquellos de Israel[19], que sin coacción ni necesidad alguna se erigieron un tirano; pueblo del que jamás leo su historia sin sentir un gran desprecio y casi hacerme inhumano por alegrarme de tantos males como ello les acarreó. Ciertamente, todos los hombres, mientras tienen algo de hombres, si se dejan someter, es necesario que lo hagan, una de dos, o forzados o engañados: forzados por las armas extranjeras, como Esparta o Atenas por las fuerzas de Alejandro, o por las facciones, como antes la señoría de Atenas cayó en manos de Pisístrato[20]. Por engaño pierden a menudo la libertad, y en este caso no son seducidos con tanta frecuencia por el prójimo, como engañados por ellos mismos. [10] Así, el pueblo de Siracusa, capital de Sicilia (me dicen que hoy se llama *Saragossa*), urgido por las guerras, no cuidándose, inconsideradamente, más que del peligro presente, elevó a Dionisio [al rango de] primer tirano, y puso a su cargo la conducción del ejército, y no se precavió contra él antes de haberle engrandecido tanto. Y así, esta buena pieza, al regresar victorioso, se hizo de

capitán, rey, y de rey, tirano, como si no hubiese vencido a sus enemigos, sino a sus ciudadanos.

No es creíble que el pueblo, desde el momento en que es sometido, caiga tan repentinamente en tal y tan profundo olvido de la independencia que no es posible que se despierte para recobrarla, sirviendo tan resueltamente y de tan buen grado que al verle se diría, no que ha perdido su libertad, sino que ha ganado su servidumbre. Es verdad que al principio se sirve forzado y vencido por la fuerza. Pero los que vienen después sirven sin pesar, y hacen gustosamente aquello que sus antecesores habían hecho por coacción. Ello es así porque los hombres que nacen bajo el yugo y son después criados y educados en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como han nacido, y como no piensan tener otro bien ni poseer otro derecho que aquel con el que se han encontrado, toman por su natural el estado en que han nacido. Y sin embargo no hay heredero tan pródigo e indolente que no eche alguna vez un vistazo a los registros de su padre para comprobar si goza de todos los derechos de su sucesión o si no se le ha usurpado algo a él o a su predecesor. Pero, ciertamente, la costumbre, que en todo tiene un gran poder sobre nosotros, para nada tiene mayor fuerza que para enseñarnos a servir y (al igual que se dice de Mitrídates[21] que se habituó a beber veneno) para enseñarnos a tragar y no encontrar amarga la ponzoña de la servidumbre. No puede negarse que la naturaleza tenga sobre nosotros algún poder para arrastrarnos a donde quiera y hacernos bien o mal nacidos, pero es necesario confesar que la naturaleza tiene menos poder sobre nosotros que la costumbre, porque el natural, por bueno que sea, se pierde si no es mantenido, y la educación nos hace siempre según es su forma, sea como sea, a pesar de la naturaleza. Las semillas de bien que la naturaleza pone en nosotros son tan pequeñas y delicadas que no pueden resistir el menor ataque de un humor contrario; no se mantienen tan fácilmente como se degeneran, se degradan y se aniquilan. Son, ni más ni menos, como los árboles frutales, que tienen todos su natural particular y lo conservan si se les deja crecer, pero que abandonan tan pronto como se les hace un injerto para que den otras [11] frutas distintas a las suyas. Cada hierba tiene su propiedad, su natural y su singularidad; pero, sin embargo, la helada, el tiempo, la tierra o la mano del jardinero aumentan o disminuyen mucho de su virtud; la planta que se ha visto en un lugar se hace irreconocible en otro.

Quien viese a los venecianos, un puñado de hombres que viven tan libremente que el peor de ellos no querría ser el rey de todos, nacidos y criados de tal manera que no conocen otra ambición que la de [preocuparse

por] quién obrará con mayor prudencia y reflexión y [por] quién se ocupará con mayor cuidado de mantener la libertad, enseñados y hechos desde la cuna de tal manera que no aceptarían todas las riquezas de la tierra a cambio de perder lo más mínimo de su libertad…; ¿quién que haya visto, digo, a estos personajes, y partiendo de Venecia vaya a las tierras de aquel al que llamamos Gran Señor[22], al ver a gentes que no quieren haber nacido sino para servirle, y que para mantener su poder abandonan su vida, pensará que estos y aquellos poseen un mismo natural? ¿No estimará más bien que, habiendo salido de una ciudad de hombres, ha entrado en un recinto de animales?

Se dice que Licurgo, el legislador de Esparta, había criado dos perros que eran hermanos, ambos amamantados con la misma leche, pero uno criado en la cocina y el otro acostumbrado a los campos y al sonido de la trompa y el cuerno de caza. Queriendo mostrar al pueblo lacedemonio que los hombres son tal como la educación los hace, puso a los dos perros en pleno mercado, y entre ambos colocó una escudilla de sopa y una liebre; uno corrió a la escudilla, y el otro a la liebre. [«]Sin embargo —dijo Licurgo—, son hermanos[»]. Así, este educó con sus leyes y su gobierno a los lacedemonios, y les hizo tanto bien con ellas, que todos tuvieron en mayor estima morir de mil muertes que reconocer a otro señor que la ley y la razón.

Me gusta recordar la conversación que mantuvieron antaño uno de los favoritos de Jerjes, el Gran Rey de los persas, y dos lacedemonios. Cuando Jerjes aprestaba su gran ejército para conquistar Grecia, envió a sus embajadores a las ciudades griegas a pedir agua y tierra. Tal era la manera que tenían los persas de conminar a las ciudades a que se rindiesen. No envió ninguno a Atenas ni a Esparta, porque Darío, su padre, ya lo había hecho, y los atenienses y espartanos habían arrojado a unos dentro de sus fosos y a otros [12] a sus pozos, diciéndoles que cogiesen cuanta tierra y agua quisiesen para llevársela a su príncipe. Estas gentes no podían sufrir que se tocase su libertad, ni siquiera de palabra. Por haber obrado así, los espartanos conocieron que habían desatado el odio de los dioses, sobre todo el de Taltibio, dios de los heraldos, y se determinaron a enviar a Jerjes, para apaciguarlos, a dos de sus ciudadanos para que se presentaran ante él y dispusiera de ellos como quisiera, y se cobrase así los embajadores de su padre que habían matado. Dos espartanos, llamados Esperte y Bulis respectivamente, se ofrecieron voluntarios para entregarse como pago; allí marcharon, y estando en camino llegaron al palacio de un persa, llamado Hidarnes, el cual era lugarteniente del rey en todas las ciudades costeras de Asia. Este les acogió muy honorablemente y les ofreció un gran banquete; y, rodando la conversación de

asunto en asunto, les preguntó por qué rechazaban tanto la amistad del rey: [«]Juzgad, espartanos —dice—, y conoced por mí cómo el rey sabe honrar a aquellos que le sirven, y pensad que si fueseis suyos os haría lo mismo: si fueseis suyos y os estimase, ninguno de vosotros dejaría de ser señor de una ciudad de Grecia[»]. [«]Sobre esto, Hidarnes, tú no podrías aconsejarnos bien —dijeron los lacedemonios—, porque el bien que nos prometes, tú lo has probado; pero el bien del que nosotros disfrutamos, tú no sabes lo que es. Tú has catado el favor del rey, pero de la libertad, qué gusto tiene, cuán dulce es, nada sabes. Ahora bien, si la hubieses gustado, tú mismo nos aconsejarías defenderla, no con la lanza o el escudo, sino con uñas y dientes[»]. Sólo el espartano dijo lo que había que decir; mas, ciertamente, uno y otro hablaron según habían sido educados, pues no podía ser que el persa hubiera echado de menos la libertad, no habiéndola poseído nunca, ni que el lacedemonio hubiese soportado la sujeción, habiendo gozado de la independencia[23].

Catón el Uticano, siendo todavía niño y estando aún bajo tutela, entraba y salía a menudo de casa de Sila, el dictador, tanto porque en razón de su rango y de la familia de la que procedía no se le cerraba nunca la puerta, cuanto porque eran parientes próximos. Siempre iba allí con su preceptor, según se acostumbra a los niños de buena familia; y se apercibió de que en casa de Sila, en su presencia o por orden suya, se aprisionaba a unos, se condenaba a otros, uno era condenado al exilio, otro estrangulado, uno pedía [13] la confiscación de [los bienes de] un ciudadano, otro su cabeza. En suma, todo sucedía allí no como en casa de un oficial de la ciudad, sino como en la casa de un tirano del pueblo, y aquello no era un palacio de justicia, sino un taller de tiranía. Y así, le dice entonces este joven a su preceptor: [«]¿Por qué no me dais un puñal? Yo lo esconderé bajo mi manto; a menudo entro en el aposento de Sila antes de que se levante; tengo el brazo lo bastante fuerte como para librar de él a la ciudad[»]. He aquí, ciertamente, unas palabras en verdad propias de Catón, un comienzo de este personaje digno de su muerte. Y, sin embargo, que no se ensalce su nombre ni su país, que solamente se cuente el hecho tal como sucedió; la cosa misma hablará, y se juzgará sin riesgo de error que él era romano, y nacido en la misma Roma, y cuando esta era libre.

¿Con qué propósito cuento esto? No, en verdad, porque yo estime que el país o el terruño tengan algo que ver, pues en toda comarca, en todo ambiente, es amarga la sujeción y agradable el ser libre; sino porque soy de la opinión de que se debe sentir lástima de aquellos que, al nacer, se han encontrado con el yugo en el cuello, o bien de que se les debe perdonar si, no habiendo visto ni siquiera la sombra de la libertad y no advirtiéndolo, no se

dan cuenta del mal que sufren siendo esclavos. Si hubiera algún país, como cuenta Homero del de los cimerios[24], en el que el sol se mostrase de otro modo que a nosotros, y tras haberles iluminado continuamente durante seis meses les dejase somnolientos en la oscuridad sin volver a visitarlos durante la otra mitad del año, si aquellos que nacieran durante esta larga noche no hubieran oído hablar de la claridad, ¿nos sorprendería que, no habiendo visto la luz del día, se acostumbrasen a las tinieblas en que han nacido, sin desear la luz? Nunca echamos en falta aquello que jamás hemos tenido, y el pesar no llega sino tras el placer; y siempre viene con el conocimiento del mal el recuerdo de la alegría pasada. La naturaleza del hombre es ser libre y querer serlo, pero su naturaleza es también tal que el hombre se pliega naturalmente a lo que la educación le da.

Digamos, así pues, que todas las cosas de las que se nutre y a las que se acostumbra son como naturales para el hombre, pero sólo le es innato aquello a lo que le llama su naturaleza simple y no alterada. Así, la primera razón de la servidumbre voluntaria es la costumbre, como [es el caso entre] los más bravos caballos rabones y desorejados, que al principio muerden el freno y luego gustan de él, y mientras que al principio coceaban al ser ensillados, después se ufanan con sus arneses y, orgullosos, se pavonean bajo la barda.

Dicen que siempre han estado sometidos, que sus padres han vivido así; creen estar obligados a soportar el mal, y se engañan [14] mediante ejemplos, y ellos mismos recurren al tiempo para fundamentar la dominación de aquellos que los tiranizan; pero, en verdad, los años no otorgan jamás el derecho de hacer el mal, sino que agrandan la injuria. Siempre se encuentra a algunos, mejor nacidos que los demás, que sienten el peso del yugo y no pueden abstenerse de sacudírselo, que no se acostumbran jamás a la sujeción, y que nunca pueden impedirse pensar en sus privilegios naturales, ni acordarse de sus predecesores y de su primer estado (al igual que Ulises, que por mar y tierra trató siempre de ver el humo de su cabaña). Son estos los que, de buena gana (pues tienen un entendimiento claro y un espíritu clarividente), no se contentan, como el grueso populacho, con contemplar lo que está ante sus pies, sino que dan mil vueltas [al asunto], y rememoran aún las cosas del pasado para juzgar de aquellas del porvenir y medir las presentes. Son los que teniendo su propia cabeza bien hecha, todavía la han pulido mediante el estudio y el saber; los que, aun cuando la libertad estuviera totalmente perdida y arrojada del mundo, la imaginan y la sienten en su espíritu, y todavía la saborean, y la servidumbre no es de su gusto por mucho que se la adorne.

El Gran Turco ha caído bien en la cuenta de que los libros y la doctrina dan a los hombres, más que cualquier otra cosa, el sentido y el entendimiento para reconocerse y odiar la tiranía. Entiendo que en sus tierras apenas tiene sabios, y tampoco los solicita [de otras]. Ahora bien, por lo común el mucho celo y el afecto de aquellos que han preservado a pesar de los tiempos la devoción por la libertad, y por muchos que sean, es estéril porque no se reconocen entre sí: bajo el tirano, han sido totalmente despojados de la libertad de obrar, de hablar y casi de pensar, y permanecen aislados en sus fantasías[25]. Por ello, Momo, el dios burlón, no se mofó demasiado cuando halló esto para criticar en el hombre que había hecho Vulcano: que no le había puesto una pequeña ventana en el corazón para que a través de ella se pudiesen ver sus pensamientos.

Se ha querido decir que Bruto, Casio y Casca, cuando emprendieron la liberación de Roma, o más bien del mundo entero, no quisieron que Cicerón, tan gran celador del bien público como jamás hubo otro, tomase parte; estimaron su corazón demasiado débil para tan alta hazaña. Se fiaban bien de su voluntad, pero no estaban seguros de su valor. Y sin embargo, quien quiera sopesar los hechos del pasado y los anales antiguos, hallará que pocos, o ninguno, viendo su país mal dirigido y en malas manos, han intentado liberarlo con intención buena, íntegra y no fingida, sin haberlo conseguido, o [hallará que a pocos, o a ninguno] ha dejado de ayudar la libertad [15] para poder aparecer. Harmodio, Aristogitón, Trasíbulo, Bruto el Viejo, Valerio y Dión, tal como virtuosamente lo pensaron, lo ejecutaron felizmente: en casos semejantes, la fortuna casi nunca abandona a la buena voluntad. Bruto el Joven y Casio suprimieron muy felizmente la servidumbre, pero murieron trayendo la libertad. No miserablemente (¡pues qué blasfemia sería decir que hubo algo de miserable en estas gentes, en su muerte o en su vida!), sino, ciertamente, para gran perjuicio, perpetua desgracia y entera ruina de la República, la cual, según parece, fue enterrada con ellos. Las demás empresas realizadas desde entonces contra los emperadores romanos no fueron más que conjuraciones de gentes ambiciosas, las cuales no son dignas de compasión por los inconvenientes que han sufrido, pues es fácil constatar que desearon no suprimir, sino cambiar de sitio la corona, al haber pretendido expulsar al tirano pero mantener la tiranía. No querría yo que estos hubiesen tenido buen suceso, y me huelgo de que hayan mostrado con su ejemplo que no se debe abusar del santo nombre de la libertad para embarcarse en malas empresas.

Pero por volver a nuestro discurso, del cual ya casi me había perdido, la primera razón por la que los hombres sirven de buen grado, es porque nacen siervos[26] y son criados como tales. De esta se sigue otra: bajo el tirano, las gentes fácilmente se hacen cobardes y afeminadas; y le estoy muy agradecido a Hipócrates, el gran padre de la medicina, por haberse cuidado de ello y haberlo enseñado así en uno de sus tratados fundamentales sobre las enfermedades. Este personaje, ciertamente, tuvo en todo gran valor y entereza. Y lo mostró bien cuando el Gran rey se lo quiso atraer con ofrecimientos y grandes regalos y él le respondió resueltamente que sentiría muchos escrúpulos para dedicarse a curar a los bárbaros, que querían matar a los griegos, y para servirle con su arte a él, que pretendía sojuzgar a Grecia. La carta que le envió se lee todavía hoy entre sus obras, y siempre será testimonio de su gran valor y de su noble naturaleza. Ahora bien, es cierto que con la libertad se pierde a la vez el valor. Los pueblos sometidos carecen de alegría en el combate, y de vigor; van al peligro casi como atados y totalmente entumecidos, para salir del paso, y no sienten bullir en su corazón el ardor de la libertad, que hace despreciar el peligro y da ganas de conquistar el honor y la gloria mediante una muerte bella entre los compañeros. Las gentes libres luchan a porfía, a cuál mejor, cada uno por el bien común y cada cual por sí, para tener todos su parte en el mal de la derrota o en el bien de la victoria. Pero las gentes sojuzgadas, además de este ardor guerrero, pierden [16] también la vivacidad en todo lo demás, y tienen el corazón bajo y blando, e incapaz de nada grande; los tiranos lo saben bien, y al ver que tal es la reacción de aquellas, incluso la propician para mejor debilitarlas.

Jenofonte, historiador grave y de primer rango entre los griegos, compuso un libro en el que hace hablar a Simónides con Hierón, tirano de Siracusa, sobre las miserias del tirano[27]. Este libro está lleno de lecciones buenas y graves y que poseen, en mi opinión, toda la gracia posible. ¡Pluguiera a Dios que todos los tiranos que jamás han sido lo hubieran puesto ante sus ojos y se hubiesen servido de él como de un espejo! No puedo creer que no hubiesen reconocido sus manchas, ni que no hubiesen sentido alguna vergüenza de sus tachas. En este tratado se cuenta la adversidad en que se hallan los tiranos, los cuales, puesto que a todos hacen mal, están forzados a temer a todos. Entre otras cosas, dice que los malos reyes se sirven de extranjeros en la guerra, teniéndoles a sueldo, pues no se atreven a confiar las armas a su pueblo, al que han hecho daño. (Ha habido buenos reyes que han tenido a sueldo a naciones extranjeras, como los franceses mismos, y más aún antaño que hoy, pero con otra intención: para guardar a los suyos, estimando en nada la

pérdida de dinero para salvar a los hombres. Es lo que dijo, según creo, Escipión el Africano: que preferiría haber salvado a un ciudadano que haber vencido a cien enemigos). Pero, ciertamente, es bien seguro que el tirano jamás piensa que su poder está asegurado, si no es una vez que ha llegado al punto de que bajo él no haya hombre alguno que tenga valor. Así pues, se le dirá con razón lo que Trasón, en Terencio, se jacta de haber reprochado al amo de los elefantes:

¿Eres tan bravo
por tener las bestias a tu cargo?[28].

Mas esta astucia de tirano, embrutecer a sus súbditos, no se puede conocer más claramente que por lo que Ciro hizo a los lidios cuando, tras haberse apoderado de Sardes, la capital de Lidia[29], y tras tener a su merced a Creso, aquel rey tan rico, y haberle hecho prisionero, se le dio la noticia de que los sardos se habían sublevado. Pronto los hubo reducido bajo su mano; mas, no queriendo saquear ciudad tan bella, ni verse siempre en la dificultad de mantener en ella un ejército para guardarla, se le ocurrió un gran remedio para asegurársela: estableció burdeles, tabernas y juegos públicos, e hizo publicar una disposición según la cual sus habitantes debían frecuentarlos. Esta guarnición resultó tan eficaz que desde entonces nunca más fue necesario utilizar la espada contra los lidios: estas pobres y miserables gentes se entretuvieron en inventar todo tipo de juegos. Y tanto, que los latinos sacaron de ellos su vocablo [17], y lo que nosotros llamamos «pasatiempo», ellos lo llaman *ludi*, como si quisieran decir Lidia. No todos los tiranos han declarado expresamente así que quisieran afeminar a sus gentes; pero, en verdad, lo que aquel ordenó formal y efectivamente, la mayoría lo ha intentado secretamente.

Verdaderamente, el natural del pueblo llano, cuyo número es siempre mayor en las ciudades, consiste en ser receloso de quien le ama e ingenuo con quien le engaña. No penséis que hay pájaro que caiga más fácilmente en la red engañado por el señuelo, ni pez que pique más prontamente el anzuelo encaprichado de su cebo, de lo que los pueblos todos son seducidos por la servidumbre, como quien dice, a la menor carantoña que se les haga. Es asombroso que se abandonen tan prontamente, solamente con que se les regale un poco. Los teatros, los juegos, las farsas, los espectáculos, los gladiadores, las bestias extrañas, las medallas, los cuadros y otras bagatelas semejantes fueron para los pueblos antiguos los cebos de la servidumbre, el precio de su libertad, los instrumentos de la tiranía. Este medio, esta práctica, estas seducciones utilizaban los antiguos tiranos para adormecer a sus

súbditos bajo el yugo. Así, los pueblos, atontados, encontrando bellos estos pasatiempos, distraídos por el vano placer que les pasaba ante los ojos, se acostumbraron a servir tan neciamente como los niños pequeños (mas ello es peor), que aprenden a leer por ver las resplandecientes imágenes de los libros ilustrados.

A los tiranos romanos se les ocurrió aún otra cosa: festejar a menudo las decenas públicas[30] engañando a esta canalla como era menester, la cual se deja conducir, más que por otra cosa, por el placer del estómago (el más avisado y competente de ellos no habría abandonado su escudilla de sopa para recobrar la libertad de la República de Platón). Los tiranos mostraban su generosidad repartiendo un cuarto de trigo, una medida de vino, un sestercio; y entonces era lastimoso oír gritar [«]¡Viva el Rey![»]. Los muy zafios no se daban cuenta de que no hacían sino recuperar una parte de lo suyo, ni de que el tirano no les podría haber dado eso mismo que recuperaban si antes no se lo hubiera quitado a ellos mismos. Tal hubo que un día recogió un sestercio, y se hizo cebar en un festín público bendiciendo a Tiberio, y a Nerón, y a su hermosa liberalidad, y al día siguiente fue forzado a abandonar sus bienes a su avaricia, sus hijos a su lujuria, su sangre misma a la crueldad de estos magníficos emperadores, mudo como una piedra, paralizado como un zoquete.

Siempre ha sido así el pueblo: abierto y disoluto para el placer que no puede recibir sin deshonrarse, e insensible al daño y al dolor que puede sufrir honestamente. No veo a nadie ahora que al oír hablar de Nerón no tiemble incluso ante el sobrenombre de este monstruo vil, de esta infecta y sucia peste del mundo; y sin embargo, de este, de este incendiario, de este verdugo, de esta bestia salvaje, bien puede decirse que, tras su muerte, tan vil como su vida, el noble pueblo romano tuvo tal disgusto acordándose de sus juegos y de sus festines que a punto estuvo de llevar duelo. Así lo ha escrito Cornelio Tácito[31], autor bueno y [18] grave, y uno de los más fidedignos. Lo cual no se encontrará extraño, visto que este pueblo había hecho lo mismo anteriormente tras la muerte de Julio César, el cual suspendió las leyes y la libertad; personaje para el cual, según parece, no hubo nada que valiera, pues su misma humanidad, tan elogiada, fue más perjudicial que la crueldad del tirano más salvaje que jamás haya existido, porque, en verdad, fue esta dulzura venenosa suya lo que endulzó la servidumbre para el pueblo romano. Mas, tras su muerte, este pueblo, que conservaba todavía en la boca el sabor de sus banquetes, y en el espíritu el recuerdo de sus prodigalidades, para hacerle sus honores y convertirle en cenizas, amontonó a porfía los bancos de

la plaza, y después le erigió una columna como al Padre del pueblo (así le presentaba el capitel), y le honró más, muerto como estaba, de lo que debería haber hecho, en justicia, a cualquier hombre del mundo. A no ser, tal vez, a quienes le habían matado.

Tampoco se olvidaron los emperadores romanos, por lo común, de tomar el título de tribunos de la plebe, tanto porque este oficio era tenido por santo y sagrado, como también porque estaba instituido para la defensa y protección del pueblo. Y, al amparo del Estado, se aseguraban por este medio que el pueblo se fiase más de ellos, como si debiese fiarse de su nombre y no sentir los efectos en sentido contrario. Hoy no actúan mucho mejor aquellos que apenas hacen mal alguno en particular, sobre todo de importancia, sin [justificarlo] antes con algún bonito discurso sobre el bien público y la mejora de la situación general. Pues tú conoces bien, ¡oh Longa!, las fórmulas que en algunos lugares podrían utilizar bastante finamente; pero, en la mayor parte, ciertamente, no puede haber fineza ahí donde hay tanta impudicia.

Los reyes de Asiría, e incluso después de ellos los de Media, solamente se presentaban en público lo más de tarde en tarde que podían, para así hacer dudar al populacho de si en algo eran más que hombres y mantener en esta ilusión a las gentes que con gusto se entregan a la imaginación para las cosas que no pueden juzgar con la vista. Así, todas las naciones que estuvieron durante bastante tiempo bajo este imperio asirio, con este misterio se acostumbraron a servir, y sirvieron de mejor gana, por no saber qué amo tenían ni apenas si tenían alguno, y todos temían a crédito a uno que jamás nadie había visto. Los primeros reyes de Egipto apenas se mostraban sin acompañarse tan pronto de un gato, tan pronto de una rama, tan pronto de un fuego puesto sobre su cabeza, y así se escondían y hacían como prestidigitaciones. Y al hacer esto, por lo extraño de la cosa, inspiraban en sus súbditos alguna reverencia y admiración. Ahora bien, es mi opinión que a las gentes que no hubieran sido demasiado estúpidas o que no hubieran estado demasiado dominadas, no les habrían dado sino [motivo de] risa y algo con que entretenerse. Da lástima oír hablar de cuántas cosas se aprovecharon los tiranos del pasado para fundar su tiranía, de cuántos pequeños medios se sirvieron, habiendo encontrado en todo tiempo a este populacho hecho a su medida, sobre el cual no pudieron [19] echar sus redes sin que cayese en ellas, al cual han engañado siempre a tan buen precio que jamás le han sometido tanto como cuando más se han burlado de él.

¿Qué diré de otra patraña que los pueblos antiguos tomaron por dinero contante y sonante? Creyeron firmemente que el dedo gordo de Pirro, rey de

los epirotas, hacía milagros y curaba a los enfermos del bazo. Y enriquecieron aún más el cuento, diciendo que este dedo, después de que hubiera sido quemado todo el cadáver, fue encontrado tal cual entre las cenizas, salvo a pesar del fuego. Siempre el pueblo necio fabrica él mismo las mentiras para después creerlas; mucha gente lo ha escrito así, pero de manera que es fácil ver que han recogido esto de los rumores de la ciudad, y del vano hablar del populacho. Vespasiano, al volver de Asiria, y al pasar por Alejandría para ir a Roma para apropiarse del Imperio, hizo maravillas: recompuso a los cojos, devolvió la vista a los ciegos, e hizo muchos otros prodigios; quien no supo ver la trampa que había encerrada en ellos estaba, en mi opinión, más ciego que aquellos a quienes curó[32].

Los tiranos mismos encontraban muy extraño que los hombres pudiesen aguantar a un hombre que les hiciese mal; por ello tendieron a parapetarse tras la religión, y, si ello era posible, a utilizar alguna prueba de divinidad como sostén de su malvada vida. Como Salmoneo, que, por haberse burlado de la gente y haber querido imitar a Júpiter, rinde ahora cuentas: así cuenta la Sibila de Virgilio[33], en su infierno, que vio en el infierno más profundo:

Del gran Salmoneo […] la pena brava, que a Jove el rayo, al Cielo el gran ruido poder hurtar el mísero esperaba,

con caballos y carro embravecido.

Por las ciudades griegas arrojaba
ardientes hachas por se hacer temido; por medio de Élide iba así triunfando y divinos honores usurpando.

El no imitable rayo, el imprudente, el trueno y vientos imitar pensaba: de metal hizo una admirable puente por do con sus caballos atronaba;

mas de una nube el padre omnipotente un rayo le arrojó con furia brava
no, como el hacha ni el tizón, humoso y echole en este reino tenebroso[34].

[20] Si este, que sólo hacía el tonto, es a esta hora tan bien tratado en el infierno, creo que aquellos que han abusado de la religión para ser malvados se encuentran en él por mejores razones.

Los nuestros sembraron en Francia algo semejante: sapos, flores de lis, la santa ampolla y la oriflama[35]. De lo cual, por mi parte, y sea como sea, no quiero descreer, porque ni nosotros ni nuestros ancestros hemos tenido motivo para ello, pues hemos tenido siempre reyes tan buenos en la paz y tan valientes en la guerra, que, sea como sea, y aunque han nacido reyes, no parece que hayan sido hechos, como los demás, por la naturaleza, sino elegidos por Dios omnipotente, antes de nacer, para gobierno y conservación de este reino. Y aun cuando esto no fuera así, no quisiera yo entrar en liza para debatir la verdad de nuestras historias, ni expurgarlas tan minuciosamente, por no destruir este bello entretenimiento en el que podrá ejercitarse nuestra poesía francesa, aún sin desarrollar, sino, como parece, creada toda por nuestro Ronsard, nuestro Baif, nuestro du Bellay, que en esto favorecen tanto nuestra lengua que me atrevo a esperar que pronto los griegos y los latinos sólo podrán, a este respecto, aventajarnos en antigüedad. Y ciertamente, haría yo un gran daño a nuestra poesía (pues uso con gusto esta palabra, y no me disgusta, porque aunque muchos la hayan convertido en un término técnico, yo veo sin embargo a bastante gente capaz de ennoblecerla y de devolverla su primer honor), yo le haría daño, digo, si le arrebatase ahora estos bellos cuentos del rey Clovis, con los que ya me parece ver con cuánto agrado, con cuánto contento se expandirá la vena de nuestro Ronsard en su *Franciade*. Yo entiendo su alcance, conozco su espíritu agudo, yo sé la gracia de este hombre; hará de la oriflama su tarea, como los romanos la hicieron de sus ancilas[36].

> Y [de] los escudos del cielo arrojados al suelo, como dice Virgilio[37]. Él cuidará de nuestra santa ampolla, como los atenienses de la cesta de Erisicto; él hará hablar tanto de nuestras armas como ellos de su olivo, que sostienen que todavía está en la torre de Minerva. Ciertamente, yo

sería un insolente si quisiera desmentir nuestros libros y atacar así los dominios de nuestros poetas.

Mas, para volver de donde no sé cómo he desviado el hilo de mis palabras, jamás ha sucedido que los tiranos, para asegurarse, no se hayan esforzado por hacer que el pueblo se les acostumbre; y no solamente a la obediencia y a la servidumbre, sino incluso a la devoción. Así pues, lo que hasta aquí he dicho [de los medios] que incitan a los pueblos a servir de mejor gana, apenas sirve a los tiranos solamente para el pueblo bajo y grosero.

Mas llego ahora a un punto que en mi opinión es el [21] resorte y el secreto de la dominación, el sostén y fundamento de la tiranía. Quien piense que las alabardas, las guardias y la vigilancia de los espías protegen a los tiranos, a mi juicio se equivoca mucho. Estos se sirven de aquellas, según creo, más por la costumbre establecida y a modo de espantapájaros que por la confianza que les puedan tener. Los arqueros protegen la entrada a palacio de los andrajosos y menesterosos, no de los bien armados, que son quienes pueden intentar algo. Ciertamente, es fácil contar de los emperadores romanos que no son tantos los que han escapado de algún peligro gracias al socorro de sus guardias, como los que han sido matados por sus arqueros mismos. No son las tropas de caballería, no son las compañías de infantería, no son las armas las que defienden al tirano. No se creerá al principio, pero es verdad que siempre son cinco o seis los que mantienen al tirano, cuatro o cinco los que para él mantienen a todo el país en servidumbre. Siempre son cinco o seis los que se hacen escuchar por el tirano, y se lo han ganado por ellos mismos, o bien han sido llamados por él para ser cómplices de sus crueldades, compañeros de sus placeres, alcahuetes de su lujuria, y partícipes de los beneficios de sus saqueos. Estos seis dirigen tan bien a su jefe que a este le es necesario, para [fortalecer] su sociedad, ser malvado no sólo por sus [propias] maldades, sino también por las de aquellos[38]. Estos seis tienen a seiscientos que prosperan bajo su protección, y hacen con esos seiscientos lo que ellos hacen con el tirano. Y estos seiscientos tienen bajo ellos a seis mil, a los que han otorgado privilegios y a los que hacen que se les dé o el gobierno de las provincias, o el manejo de estas últimas, a fin de que favorezcan su avaricia y crueldad y la ejecuten cuando llegue el tiempo [propicio], y hagan por lo demás tanto mal que sólo puedan sobrevivir bajo su sombra, y eximirse de las leyes y de los castigos [que les corresponderían] solamente por su medio. Grande es el cortejo que viene detrás de todo esto, y quien quiera entretenerse en tirar de este hilo, verá que no son aquellos seis mil, sino cien

mil, sino millones, los que se atan al tirano con él, sirviéndose de este hilo como Júpiter, que, según Homero, se jactaba de arrastrar hacia sí a todos los dioses si tiraba de una cadena[39]. De ahí vino el aumento del número de senadores bajo Julio [César], el establecimiento de nuevos estados, la creación de oficios; no, ciertamente, si lo entendemos bien, la reforma de la justicia, sino nuevos sostenes de la tiranía.

En suma, que con esto llegan, a través de favores o componendas, las ganancias o las retribuciones que se obtienen con los tiranos, de manera que al final se halla casi tanta gente para la que la tiranía parece ser beneficiosa, como gente para la cual la libertad sería agradable. Y así como los médicos dicen que cuando hay en nuestro cuerpo algo dañado, desde el momento en que otra cosa se altera en otra parte, viene como a situarse en aquella parte infectada[40]…, de la misma manera, desde el momento en que un rey se proclama tirano, todo malvado, toda la hez del reino, no digo un montón de ladrones y desorejados que apenas pueden hacer mal ni bien en una república, sino aquellos que están poseídos [22] por una ardiente ambición y una avaricia notable, se amontonan a su alrededor y le apoyan para tener su parte en el botín y ser ellos mismos tiranuelos al amparo del tirano. Así hacen los grandes ladrones y los famosos corsarios: unos recorren la región, otros cargan a caballo contra los viajeros; unos se emboscan, otros vigilan, unos masacran, otros despojan. Y aunque entre ellos haya preeminencias, y unos sólo sean lacayos y otros los jefes de la asamblea, no obstante no hay uno solo que, a fin de cuentas, no saque algún provecho: si no [lo saca] del botín principal, sí lo sacará, al menos, con su búsqueda[41]. Bien se dice que los piratas de Cilicia no solamente se juntaron en tan gran número que fue necesario enviar contra ellos a Pompeyo el Grande, sino que incluso atrajeron a su alianza a muchas buenas villas y a grandes ciudades, en cuyas abras se refugiaban al volver de sus corsos, y como recompensa les daban algo del botín de su pillaje.

Así subyuga el tirano a sus súbditos: a unos por medio de otros, y es guardado por aquellos de los que, si tuvieran algún valor, debería guardarse él. Como se dice, para hender la madera hacen falta cuñas del mismo palo. He aquí sus arqueros, he aquí sus guardias, he aquí sus alabarderos: no es que ellos mismos no sufran alguna vez al tirano; pero estos perdidos y abandonados de Dios y de los hombres están contentos de soportar el mal para hacérselo no a aquel que se lo hace a ellos, sino a aquellos que lo sufren como ellos y que no pueden más.

No obstante, al ver a estas gentes que sirven al tirano para beneficiarse de su tiranía y de la servidumbre del pueblo, me quedo estupefacto por su

maldad, y a veces siento piedad por su estupidez. Pues, a decir verdad, ¿qué otra cosa es acercarse al tirano, sino alejarse de la libertad propia y, por así decir, aferrar la servidumbre, y abrazarla? Que dejen por un momento de lado su ambición, y que se desprendan un poco de su avaricia, que después se contemplen a sí mismos y que se reconozcan, y verán a las claras que los habitantes de las villas, los campesinos, a los cuales pisotean tanto como pueden, y tratan peor que a forzados o esclavos, verán, digo, que estos, así maltratados, son, sin embargo, y comparados con ellos, afortunados y en cierto modo libres. El labrador y el artesano, por muy sojuzgados que estén, son libres con tal de que hagan lo que se les dice. Pero el tirano ve a los que están cerca de él, engatusándole y mendigando su favor, y no sólo es necesario que hagan lo que él dice, sino que deben pensar lo que quiere, y a menudo, para satisfacerle, deben incluso adivinar sus pensamientos. Para ellos, obedecerle no es todo; es necesario aún complacerle, es necesario que se revienten, que se atormenten, que se maten a trabajar en sus asuntos, y, después, que se gocen con su placer, que abandonen su gusto por el suyo, que fuercen su complexión propia, que se despojen de su natural. Es necesario que tengan cuidado con lo que dicen, con su [23] voz, con sus gestos, con sus miradas; que no tengan ojos, pies ni manos si no es para espiar su voluntad y para descubrir sus pensamientos. ¿Es esto vivir felizmente? ¿Esto se llama vivir? ¿Hay algo en el mundo menos soportable que esto, no digo ya para un hombre de valor, no digo para un bien nacido, sino tan sólo para alguien que tenga sentido común, o, sin más, para alguien que tenga el rostro de un hombre? ¿Qué condición es más miserable que la de vivir así, sin tener nada que sea propio, debiendo a otro el gusto, la libertad, el cuerpo y la vida?

Mas quieren servir para poseer bienes, como si pudieran obtener algo que fuera suyo. Y ni siquiera pueden decir que se posean a sí mismos. Y como si alguien pudiera tener algo propio bajo un tirano, quieren hacer que los bienes sean suyos, y no se acuerdan de que son ellos mismos quienes le dan la fuerza para quitarle todo a todos y no dejar nada de lo que se pueda decir que pertenece a alguien. Ven que nada, si no los bienes, somete a los hombres a su crueldad; que ningún crimen hay contra él que sea digno de la muerte, a no ser [el que atenta] contra su propiedad; que solamente ama las riquezas y que no se deshace más que de los ricos. Y ellos se presentan ante él como ante el carnicero, para ofrecérsele cebados y engordados y despertar así su apetito. Estos favoritos no deben acordarse tanto de aquellos que han prosperado alrededor del tirano, cuanto de aquellos que, habiendo amasado [riquezas] durante algún tiempo, han perdido después los bienes y la vida. No deben

pensar tanto en cuántos otros han obtenido riquezas, sino en cuán pocos las han conservado. Recórranse todas las historias antiguas, obsérvense aquellas de las que guardamos memoria, y se verá claramente cuán grande es el número de los que, habiendo ganado por malos medios el favor de los príncipes, empleando su maldad, o abusando de su simplicidad, han sido finalmente aniquilados por estos mismos. Y tanta facilidad encontraron para medrar, como después inconstancia para ser abatidos. Ciertamente, de tan gran cantidad de gente que se ha encontrado cerca de tantos reyes malos, poca, o ninguna, ha dejado de probar en sus propias carnes la crueldad del tirano al que antes habían atizado contra los otros. Las más de las veces, al haberse enriquecido a la sombra de su favor con los despojos de otros, ellos mismos le han enriquecido al final con sus propios despojos.

Los mismos hombres de bien, si alguna vez se encuentra alguno que sea amado del tirano, por mucho que antes le hayan caído en gracia, por mucho que en ellos reluzca tanto la virtud y la integridad como para suscitar verdaderamente entre los más malvados alguna reverencia cuando les tienen cerca, los hombres de bien, digo, no podrían sobrevivir, y es necesario que sufran del mal común y que padezcan la tiranía a su pesar. Un Séneca, un Burro, un Trasea, esta terna de gentes de bien, a dos de los cuales su mala fortuna acercó al tirano y puso en sus manos el manejo de sus asuntos, siendo los dos estimados por él, los dos amados (incluso uno de ellos le había educado y tenía como prenda de su amistad [24] la educación de su infancia)…; estos tres[, digo,] son testimonio suficiente, por su muerte cruel, de cuán poca seguridad hay en el favor de un amo malo[42]. Y en verdad, ¿qué amistad puede esperarse de aquel que tiene un corazón tan duro como para odiar su reino, el cual no hace sino obedecerle, y que, por no saber amarse se empobrece a sí mismo y destruye su imperio?

Ahora bien, si se quiere decir que estos han tropezado en dichos inconvenientes por haber vivido rectamente[43], que se observe inmediatamente el entorno de aquel y se verá que aquellos que vivieron en su gracia y se mantuvieron en ella por malos medios no duraron más. ¿Quién ha oído hablar de amor tan abandonado, de afecto tan pertinaz, quién ha leído jamás sobre un hombre tan obstinadamente consagrado a una mujer como [Nerón] a Popea? Ahora bien, ella fue después envenenada por él mismo[44]. Agripina, su madre, había asesinado a su marido, Claudio, para que él ocupase su lugar en el Imperio; para favorecerle, jamás tuvo ningún escrúpulo para hacer o sufrir lo que fuese necesario. Y tras esto, su hijo mismo, al que había amamantado, el emperador salido de sus manos, tras haberla faltado a

menudo, al fin le quitó la vida[45]. No hubo entonces nadie que no dijera que ella había merecido con creces este castigo, si se lo hubieran infligido las manos de otro, no las de aquel a quien ella había dado la vida. ¿Quién ha sido nunca más fácil de manejar, más simple, por mejor decir, más verdaderamente ingenuo que el emperador Claudio? ¿Quién ha estado nunca más encaprichado de una mujer que él de Mesalina? Y al final la puso entre las manos del verdugo[46]. La estupidez para no saber hacer el bien, si la tienen, no abandona nunca a los tiranos. Pero yo no sé cómo, al final, y por poca inteligencia que posean, esta se despierta para ser especialmente crueles con los suyos. Bastante comunes son las palabras de aquel otro[47] que, al ver descubierta la garganta de su mujer, la cual era lo que más amaba, y sin la cual parecía que no supiera vivir, la arrulló con estas bellas palabras: [«]Este bonito cuello pronto será cortado si yo lo ordeno[»]. He aquí por qué la mayoría de los tiranos antiguos eran asesinados, normalmente, por sus favoritos, los cuales, habiendo conocido la naturaleza de la tiranía, no podían tener tanta seguridad en la voluntad del tirano, como desconfianza de su poder. Así, Domiciano fue asesinado por Estéfano[48], Cómodo por una de sus propias amigas, Antonino por Macrino, y de igual modo casi todos los demás.

Ciertamente, ello es así porque el tirano no es nunca amado, ni ama nunca. La amistad es un nombre sagrado, es cosa santa; jamás se da sino entre gentes de bien, y no prende sino por una estima mutua. Se mantiene no tanto en virtud de los beneficios como por la vida buena. Lo que hace que un amigo esté seguro de otro es el conocimiento que tiene de su integridad; los garantes que tiene son el buen natural, la fe y la constancia. No puede darse amistad ahí donde hay crueldad, ahí donde hay deslealtad, ahí donde hay injusticia. Y cuando se reúnen los malos, lo que hay es un complot, no compañía; no se aman entre sí, sino que se temen los unos a los otros; no son amigos, sino cómplices. Ahora bien, aunque todo esto no constituyera un obstáculo, aun así sería difícil encontrar en un tirano un amor [25] seguro, pues al estar por encima de todos, y al no tener igual, se encuentra ya más allá de los límites de la amistad, que tiene su verdadero meollo en la igualdad, que nunca quiere cojear[49], sino que es siempre igual.

He aquí por qué hay entre los ladrones, como se dice, alguna fidelidad en el reparto del botín: porque son pares y compañeros. Y si no se aman entre sí, al menos se temen los unos a los otros, y no quieren, desuniéndose, debilitar su fuerza. Mas del tirano, aquellos que son sus favoritos no pueden tener jamás seguridad alguna, y tanto menos cuanto que de ellos ha aprendido aquel que todo lo puede, y que no hay derecho ni deber que le obliguen,

pretendiendo que su voluntad vale por razón, y que nadie es su igual, sino que es amo de todos. Así pues, ¿no es una gran lástima que, al ver tantos ejemplos evidentes, al ver el peligro tan presente, nadie quiera hacerse sabio a expensas del prójimo, y que de entre tantas gentes como se aproximan tan de buena gana al tirano no haya nadie que tenga la sagacidad y la audacia de decirle lo que dijo, según el cuento, el zorro al león que se hacía el enfermo: [«]Iría con mucho gusto a verte en tu guarida; pero veo bastantes huellas de animales que avanzan hacia ti, mas ninguna que vuelva atrás[»][50]?

Estos miserables ven relucir los tesoros del tirano y contemplan boquiabiertos los brillos[51] de su esplendor, y engolosinados por este fulgor, se aproximan, y no ven que se meten en el fuego, el cual no puede dejar de consumirles. Así el sátiro indiscreto, como cuentan las fábulas antiguas, al ver alumbrar el fuego hallado por Prometeo, lo encontró tan hermoso que fue a besarlo, y se quemó[52]. Así la mariposa, que esperando obtener algún placer se mete en el fuego porque reluce, y prueba su otra virtud, la de quemar, como cuenta el poeta toscano[53].

Pero supongamos aún que estos favoritos escapen de las manos de aquel al que sirven: nunca se salvan del rey que le sucede. Si es bueno, hay que rendir cuentas y reconocer al menos su razón[54]. Si es malo e igual que su predecesor, no dejará de tener también él sus favoritos, los cuales normalmente no se contentan con ocupar el lugar de los otros si no poseen además, lo más a menudo, sus bienes y sus vidas. ¿Cómo puede suceder entonces que haya alguien que, ante un peligro tan grande y con tan poca seguridad, quiera ponerse en esta desgraciada situación de servir, entre tantas dificultades, a un amo tan peligroso? ¿Qué castigo, qué martirio es este, Dios verdadero? Estar día y noche detrás de uno para pensar en agradarle, y sin embargo temerle más que a nadie en el mundo; tener el ojo siempre alerta, el oído aguzado para atisbar de dónde vendrá el golpe, para descubrir emboscadas, para escudriñar el gesto de los compañeros, para darse cuenta de quién le traiciona; sonreír a todos y sin embargo temer a todos; no tener ningún enemigo abierto, ningún amigo seguro; tener siempre el rostro risueño y el corazón transido, no poder estar alegre ni atreverse a estar triste.

Pero es un placer considerar lo que les revierte este gran tormento y el bien que pueden esperar de sus esfuerzos y de su miserable vida. Gustosamente [26] el pueblo no acusa del mal que sufre al tirano, sino a aquellos que le gobiernan: de estos, los pueblos, las naciones, todo el mundo, a porfía, hasta los campesinos, hasta los labradores, conocen el nombre, descifran sus vicios, arrojan sobre ellos mil infamias, mil maldiciones. Todas

sus oraciones, todos sus deseos, van contra ellos; les reprochan todas sus desgracias, todas las pestes, todas las hambrunas. Y si alguna vez les honran en apariencia, a la vez echan pestes de ellos en su corazón, y les tienen un horror más extraño que a las bestias salvajes. He aquí la gloria, he aquí el honor que reciben por su servicio a las gentes, las cuales, aunque hubieran despedazado su cuerpo, no estarían todavía, eso parece, lo bastante satisfechas, ni medio resarcidas de su sufrimiento, sino que, ciertamente, incluso después de muertos, quienes les suceden jamás son tan perezosos como para que el nombre de estos «comepueblos» no sea ennegrecido con la tinta de mil plumas, y su reputación desgarrada en mil libros, y sus mismos huesos, por así decir, arrastrados por la posteridad, castigándoles por su malvada vida, incluso tras su muerte.

Así pues, aprendamos alguna vez, aprendamos a obrar bien. Alcemos los ojos al cielo, o por nuestro honor, o por el amor mismo de la virtud, o ciertamente, hablando cabalmente, por el amor y el honor de Dios todopoderoso, que es seguro testigo de nuestros actos y justo juez de nuestras faltas. Por mi parte, yo pienso, y no me equivoco (pues nada hay tan contrario a Dios, totalmente liberal y bondadoso, como la tiranía), que reserva allí, aparte, para los tiranos y sus cómplices, alguna pena especial.

# Epílogo

## EL NOMBRE DE UNO[55]

«Servidumbre voluntaria»: concepto inconcebible, forjado mediante un emparejamiento de palabras que repugna a la lengua, a fin de designar el hecho político contra natura. La Boétie pregunta: «[…] ¿qué vicio monstruoso es este que ni siquiera merece el título de cobardía, que no encuentra un nombre lo bastante vil, que la naturaleza niega haber hecho y la lengua se niega a nombrar?».

Se cree que sólo se es siervo por la voluntad de otro. Sirve aquel que no hace más que padecer: el esclavo procede del amo. Y, sin embargo, este es el hecho que se oculta a la representación, el hecho que hay que interrogar: «[…] que tantos hombres, tantos burgos, tantas ciudades, tantas naciones, aguanten alguna vez a un tirano solo, el cual sólo tiene el poder que aquellos le dan». ¿Cómo entender que el amo procede del esclavo, o mejor, que la relación amo-esclavo, antes de ser la relación de dos términos realmente separados, sea interior al mismo sujeto —pero ¿puede hablarse de sujeto?—, al mismo agente —pero ¿puede hablarse de agente?—? ¿Cómo entender que el sujeto, el agente, se desdobla, se opone a sí mismo, se instituye suprimiéndose? Es imposible darse por satisfecho con la inversión de una fórmula para poner al esclavo antes que al amo, pues en esta inversión la exterioridad de los términos se desvanece. Es cierto que dicha exterioridad se rehace: una vez instalado, el tirano detenta la voluntad y el poder de someter. Pero no deviene amo por quererlo, sino que lo es por haber ocupado un sitio ya dispuesto, por haber respondido a una demanda ya formulada por aquellos a los que, y en los que, domina: el pueblo. *Antes* de que el amo esté fuera del esclavo, de que el uno se vista de tirano y el otro de siervo, una única voluntad se desgarra. ¿Antes? No en un momento primero en que se pronunciaría la abdicación de la voluntad; pues, de creerlo así, esto equivaldría a restablecer, por una nueva vía, la separación de la voluntad con respecto a la servidumbre y, por difícil que sea de concebir el drama, precipitarlo en un acontecimiento. Hay que admitir más bien que en cada momento de su reinado la tiranía se engendra a partir de la voluntad de servir. Y hemos de preguntarnos entonces por qué los hombres soportan «a un tirano solo, el cual sólo tiene el poder que aquellos le dan; el cual no tiene el poder de hacerles daño sino en tanto que aquellos tienen la voluntad de soportarlo».

¿Qué es esa donación continuada del poder que sólo demanda a cambio el mandato de un ser «inhumano y salvaje»? ¿De dónde viene, no digamos el

consentimiento de la dominación, pues la supondría ya establecida, sino la obstinada voluntad de producirla? Quizá nos sintamos tentados a separarnos de la relación amo-esclavo para ir en busca de su origen, tentados a imaginar un primer combate en el que el uno preferiría la servidumbre a la muerte y el otro asumiría el riesgo hasta elevarse por encima de la vida. Pero esta reminiscencia hegeliana nos desorienta; La Boétie no nos permite librarnos tan cómodamente de la cuestión: «[…] todo este daño, este infortunio, esta ruina os viene —le dice al pueblo— no de los enemigos, sino ciertamente del enemigo, y de aquel de cuya grandeza toda sois vosotros los autores, [de aquel] por el cual vais con tanto valor a la guerra, [de aquel] por cuya grandeza no escatimáis vuestras personas a la muerte». El amo no es, pues, la muerte, ni el resorte de la servidumbre el miedo primordial. Tal es la extraña voluntad, o con un término que ha adquirido para nosotros otra resonancia, el extraño deseo de servidumbre, que llega incluso a ignorar la experiencia última. «¿Qué vicio monstruoso es este que ni siquiera merece el título de cobardía?».

Sin duda, desde el principio se nos señala, y se nos repetirá en lo sucesivo, que a diferencia de los hombres que luchan por su libertad, los súbditos del tirano no tienen ánimo para la guerra; pero lejos de debilitar el alcance del argumento, esta observación realza su valor. Pues, si es cierto que el tirano se dedica a hacer a los hombres «cobardes y afeminados», ¿no es sorprendente que quieran a veces morir por él? La servidumbre no nace de la cobardía como la libertad no nace del coraje. La guerra nos muestra sus efectos; pero no nos ilustra sobre los fundamentos de lo político. La actitud ante la muerte no decide sobre la relación del hombre con el hombre en la ciudad. No puede superponerse la figura de los enemigos exteriores y la del enemigo interior, la figura de los agresores visibles y la que oculta la máscara del tirano.

En un primer movimiento, La Boétie exhibe la cuestión ante su lector; la despliega, le da una y otra vuelta, la ilustra con ejemplos. Primero pregunta en nombre propio: «En esta ocasión no querría sino entender cómo puede ser que tantos hombres […] aguanten alguna vez a un tirano solo». Más tarde, el yo se disuelve en un *nosotros*: «[…] ¡oh Dios! ¿qué puede ser esto, cómo diremos que se llama? […] ¿Llamaremos a esto cobardía?». Mientras crecen el escándalo y el enigma el lector es atraído al lugar del interrogador. Finalmente, el *vosotros* surge de una increpación: «¡Pobres y miserables pueblos insensatos, naciones obstinadas en vuestro mal y ciegas a vuestro bien! Os dejáis arrebatar ante vosotros lo mejor y lo más claro de vuestros bienes, saquear vuestros campos, robar vuestras casas […]». Se diría que una palabra viva sale entonces del texto, una palabra que más que leerse se oye, sin saber

bien dónde estamos, fuera del recinto de donde nos viene el eco de la invectiva, o perdidos entre el público, mezclados con los pueblos insensatos, nosotros mismos pequeños fabricantes de servidumbre. ¿Estamos ante un efecto retórico? Probablemente. Pero ningún procedimiento ha bastado nunca para hacer sensible una voz. Y sin embargo, ¡con qué vigor nos alcanza! Por lo demás, la retórica no está fijada en la época de La Boétie de tal manera que este pudiera limitarse a explotar algunos de los artificios de la persuasión; se inventa y reinventa al mismo tiempo que el pensamiento deshace el nudo de saber y autoridad. Y es tal justamente el movimiento de invención de la lengua y de liberación del pensamiento que, por cargada y fatigada que esté nuestra propia memoria con los ejercicios clásicos, la atraviesa sin perder su fuerza y nos arroja al presente de la cuestión. Aunque no supiéramos nada de las circunstancias del *Discurso*, aunque ignoráramos la represión que golpea a Burdeos y la Guyena en 1549, después de la revuelta de las gabelas, el saqueo de los campos por las fuerzas de Enrique II, la ruina de los campesinos, las ejecuciones en la ciudad, la clausura del Parlamento, la destitución de los magistrados, en pocas palabras, el terror que manifestó la omnipotencia del príncipe y la completa impotencia de los que se consideraban sus súbditos, nos sentiríamos apremiados a preguntar desde nuestro lugar, recibiríamos el golpe de la cuestión de la servidumbre voluntaria.

El *Discurso* fuerza el muro del tiempo. Decíamos que lo consigue haciendo resonar una voz. No hace falta añadir que sólo la escuchan aquellos que no están sordos, aquí y ahora, a la opresión.

Así, la palabra de La Boétie se conserva viva como palabra política; palabra que divide, se destina a unos, excluye el partido de otros, divide los apoyos potenciales o reales de la tiranía.

Oír sin embargo esta palabra no es sólo dejarse conmover por ella, sino prestar oídos a la cuestión que vehicula. Pero cuando nos ha vuelto atentos a ella se produce un gran cambio, al que el discurso mismo invita. Este, en un segundo momento, renuncia ostensiblemente a dirigirse al pueblo, apartando a este interlocutor vivo del que cabría creer que es la razón de su hablar. La Boétie declara que no es sabio «predicar sobre esto al pueblo, que ha perdido desde hace mucho tiempo todo conocimiento. Lo cual, puesto que ya no siente su mal, muestra suficientemente que su enfermedad es mortal». Y desde ese momento se introduce, como si se bastara a sí misma, la cuestión de la investigación: «[…] tratemos de conjeturar, si podemos, cómo esta obstinada voluntad de servir se ha enraizado tan profundamente que ya parece que el amor mismo a la libertad no es tan natural». Apreciable ruptura,

pues tan pronto como el discurso parece replegarse sobre sí mismo y trabarse en la búsqueda de una respuesta indiferente a su efecto sobre un público, es el mismo discurso el que se ofrece a la interrogación, hasta el punto de que no distinguimos ya la cuestión que ha convertido en su objeto de aquella otra que plantea su propia génesis. El escrito se hace sensible: ya no escuchamos, leemos. Y al leer volvemos al comienzo, privados del guía de la voz, descubriendo bajo la cuestión de la tiranía la de lo político, y movilizamos nuestras fuerzas para intentar unirnos al curso de una búsqueda del que ya no dudamos que se hace buscar.

Sería vano creer que basta con seguirlo. Apenas anunciada la primera respuesta, apenas ofrecida, somos desposeídos de ella. Surgen contradicciones tan masivas que parecen deliberadas; un error manifiesto nos alerta incitándonos a escrutar un argumento sobre el que habíamos pasado demasiado deprisa; los nombres de los grandes autores: Cicerón, Hipócrates, Jenofonte, se citan en un contexto que despierta sospechas; se subraya una digresión en la que se insinúa una enseñanza política escabrosa; las referencias a la Francia de la época, bajo la apariencia del más profundo de los respetos, sugieren la más irreverente de las críticas; la repetición de ciertos términos e imágenes indica una andadura del pensamiento de la que la trabazón aparente del discurso no daba idea.

Serían necesarias mucha impaciencia y mucha imprudencia para dejar escapar estos signos. En cambio, si nos hacemos cargo de ellos, descubrimos una obra muy sutilmente concebida, comparable a las de los grandes escritores del Renacimiento, en particular a las de Maquiavelo. Es manifiesto que esta obra no se da por satisfecha con combatir la opinión establecida sino que parece dispuesta a fin de liberarse de la servidumbre de la opinión. Su escritura está al servicio de esta liberación; no se diluye ante las verdades enunciadas, no corre hacia una meta, sino que se convierte en apoyo de un deseo de saber que, para llevarse a cabo, debe desvincularse no sólo de las representaciones reinantes, sino de las que surgen del derrocamiento de estas. Y esta misma exigencia la hace ocuparse en excitar este deseo en el otro: el deseo de leer. Si parece que se nos oculta a medias no es para disimular a algún censor los efectos de su libertad —aunque sea consciente de esta necesidad—, sino porque el reconocimiento mutuo, o, según el término de La Boétie, «el entre-conocimiento» *(l'entre-connaissance)*, se instaura, como el conocimiento, con ella, despegándose de la apariencia.

Decíamos que la palabra de La Boétie primero se hace oír como palabra política. Luego pierde aparentemente este carácter cuando el autor,

separándose del pueblo, decide entregarse exclusivamente a la investigación; suponemos entonces que, una vez instituido el registro del escrito, el discurso político cede ante un discurso sobre lo político. Pero hay que reconocer que este último no deja de ser político y tiene todavía un destinatario; se alía con una categoría de lectores y excluye otra. Se dirige a los que están dispuestos a acoger los signos que dispensa; a los que tienen la voluntad, el deseo de ir a su encuentro. El escritor le enseña al destinatario, aunque indirectamente, su nombre: *amigo*. Induciendo a su lector a buscar al mismo tiempo el sentido de la servidumbre y el de la amistad, le hace descubrir poco a poco en esta búsqueda la dimensión política de la lectura.

Parece que en un primer momento La Boétie no hiciera más que exhibir la cuestión: esta nace ante el espectáculo de los pueblos sometidos, como si el escándalo se encontrara a la vista de todos: «Ciertamente, es gran cosa, y sin embargo es tan común que estamos lejos de afligirnos y mucho más aún de sorprendernos por ello […]». Por lo que hace al hecho, no hay lugar para el asombro; más bien sería sospechoso, pues ¿qué significaría la exclamación del descubrimiento ante la cosa más común: que uno solo reina sobre un número infinito?

La cuestión no descubre el hecho, basta con observarlo. La cuestión se da con él porque es familiar, extraño, visible, ininteligible. En la tiranía vemos el mundo al revés y ese mundo es el nuestro: la fuerza ocupa el lugar de la debilidad y esta, el de la fuerza. Y cuanto más escrutamos el hecho, más fantástica se muestra la inversión. Descubrimos que un pueblo puede soportarlo todo, no de enemigos formidables, sino de *uno solo* e incluso «no de un Hércules ni de un Sansón, sino de un solo homúnculo, y, lo más frecuentemente, del más cobarde y femenil de la nación», del ser más frágil, que no habría tenido la fuerza de servir a «la menor mujerzuela». El poder del número infinito se disuelve ante nuestros ojos al contacto con un poder casi nulo. Pero lo que el pensamiento, reducido a sus propios poderes, aprehende en lo visible, lo tomaría como una ficción: «Mas lo que se hace en todo país, por todos los hombres, todos los días: que un hombre domeñe a cien mil, y les prive de su libertad, ¿quien lo creería si sólo lo oyera pero no lo viese […]?, ¿quién no pensaría que esto es algo más bien fingido e inventado que verdadero?». No hay pues que dejar de observar y de preguntarse lo que se ve verdaderamente, descartando los hechos que emborronan el cuadro; entonces aparece el amo al desnudo, menos que un hombre, menos que una mujer, irrisorio y así en posesión de la omnipotencia. Convocado al extraño

espectáculo de la tiranía, el lector es situado ante la cuestión: la recibe con las palabras que, describiendo la dominación y el sometimiento, asignan a la ficción el estatuto de lo real.

Pero de golpe, sin que se le deje tiempo para apreciar el acontecimiento, la cuestión se hace tan extraña como el hecho y desborda su enunciado. Lo inconcebible no es ya sólo que un hombre humille a cien mil ciudades, sino que el pueblo se someta cuando no tendría que *hacer nada* para librarse de él. Que no se crea que el pueblo deba defenderse contra el tirano o atacarlo, «quitarle nada». Sería suficiente con no darle nada. Que no se crea que deba hacer «nada para sí», sería suficiente con no hacer nada «contra sí». Sin duda, así es… si se hubiera admitido que el tirano reina por la voluntad de sus súbditos: la conclusión se sigue de las premisas; pero es desmesurada. Se nos hace entender que de la servidumbre a la libertad no hay ninguna transición en lo real: ni espacio ni tiempo por recorrer, nada de esfuerzos ni de acción, sino la simple inversión del deseo. Tan pronto como los hombres dejan de querer al tirano, este se deshace; tan pronto como desean la libertad, la poseen. Tal es pues, aparentemente, la nueva versión del enigma: «¡Pues qué! Si para tener libertad no hace falta más que desearla, si no hay necesidad más que de un simple querer, ¿se encontrará nación en el mundo que la estime todavía demasiado costosa, pudiendo ganarla con un solo deseo […]?». Pero lo que se presenta como inconcebible porta en el envés otra cosa inconcebible. ¿Cómo concebir que el tirano, su policía, su ejército, todas sus fuerzas se desvanezcan sólo por el efecto del rechazo de servir? ¿Le es posible el rechazo a los dominados cuando, desarmados, la violencia se abate sobre ellos? Y si hace falta un retroceso unánime ante el tirano, ¿cómo suponer que se haga de una sola vez, que los deseos de un número infinito se confundan de golpe? ¿Cómo entender estas inauditas palabras: que al pueblo le es suficiente desear la libertad para obtenerla, que el deseo se cumple con sólo formarse? No se dice: *aunque encadenado*, el hombre es libre si se quiere libre; esta fórmula no nos sorprendería; conocemos su origen y su historia. No, La Boétie no habla del alma, sino de la ciudad; no habla de la libertad interior, sino de la libertad política. Afirma que si el pueblo esclavo lo quiere, sus cadenas caen. ¿Significaría esto que frente al hecho contra natura el pensamiento se abismaría en la ficción —ese pensamiento que debería plantear como ficción la dominación de uno solo si no estuviera obligado a experimentarlo en lo visible—?

El autor, sin embargo, no parece en absoluto conmoverse por el escándalo que desencadena ahora su discurso; enuncia como evidencias toda una serie

de proposiciones que, ciertamente, atentan contra el uso común de la razón. El escándalo es tanto más eficaz cuanto mayor es el silencio que el autor guarda sobre él. Entre la verdad y el absurdo se establece un vínculo turbador. El discurso roza el absurdo al denunciar el absurdo; y ese es el momento elegido para lanzar el dicterio contra los pueblos insensatos.

Si leemos por primera vez el texto, si nos dejamos seducir por su elocuencia, el asombro no dura; el movimiento de la palabra nos desplaza de nuevo y nos vuelve a emplazar ante la cuestión, es decir, ante el hecho que la traslada. Pero si volvemos a leer, la llamada a los pueblos insensatos no deja de parecer insensata: hay que dudar de haber comprendido y volver atrás.

El *Discurso* se abre con unas palabras de Ulises en Homero a fin de denunciar su mentira: «Que uno, sin más, sea el amo y que uno solo sea el rey». Esta declaración es puesta en boca de un príncipe por el príncipe de los poetas. La Boétie recusa la palabra del príncipe y la del poeta con el mismo primer movimiento. ¿No imita a Platón, quien, en la *República*, despide a los poetas? Quizá no podríamos oír su pregunta si quedásemos subyugados por la palabra poética. ¿Acaso no coincide esta con la mentira por el solo hecho de ser soberana, de sustraerse al diálogo, por actuar a distancia mediante su encanto? Cuando, un momento después, La Boétie evoca el monstruoso poder del tirano, justamente lo vincula al encanto de un nombre: «Ciertamente, es gran cosa, y sin embargo es tan común […] ver a un millón de hombres servir miserablemente, con el cuello bajo el yugo, no forzados por una fuerza mayor, sino de algún modo (eso parece) como encantados y fascinados por el solo nombre de uno […]». Habíamos creído, pues, demasiado deprisa que el hecho contra natura está a la vista de todos. Lo que cada cual puede observar es la dominación de uno solo sobre un número infinito, e incluso el consentimiento del pueblo a su servidumbre. Pero ¿no hay que haber sido liberado del encanto para conocerlo? Y para oír el *nombre de uno*, ¿no hay que haberse despegado de lo visible? Asimismo decíamos demasiado deprisa que la cuestión está inscrita en el hecho y que el autor se contenta con exhibirla. La pregunta nos libera en seguida del espectáculo de la servidumbre y es en seguida habitada por la respuesta; no porque sea una pregunta fingida, resuelta ya antes de ser enunciada y destinada a desaparecer públicamente tras la respuesta, sino porque el movimiento de la pregunta y la exigencia de la verdad son una misma cosa. Observar que los hombres sometidos están encantados y hechizados por el nombre de uno ya es desvelar mucho; es destituir la realidad del uno, la del amo; es no dejar subsistir de ella

precisamente nada más que el nombre; es sustituir la relación visible del amo y el esclavo por una relación invisible que se traba con el lenguaje. Recordemos lo que oíamos, lo que íbamos a *leer* y que ya nos detenía: el pueblo no tiene que combatir al tirano, no tiene que quitarle nada ni que hacer nada contra él, con tal de que no haga nada contra sí mismo. Desde el principio la declaración es anunciada con firmeza: ¿qué acción, por extraordinaria que fuera, atravesaría el hálito de un nombre?

Adivinamos que la poesía domina desde muy alto la escena política. Antes de que el inocente Homero le preste su voz, el Príncipe ha prestado su cuerpo al nombre que encanta a la mayoría. Escribimos «el Príncipe»: ¿cómo dudaríamos, en efecto, de que, más allá de la tiranía, la cuestión concierne al poder monárquico, sea legítimo o no? En su segunda parte, el *Discurso* no temerá clasificar bajo la rúbrica de la tiranía los reinos adquiridos por conquista, por elección y por derecho de sucesión. Pero desde el principio una digresión nos informa: si quisiéramos «discutir del rango que debe poseer la monarquía entre las repúblicas», más valdría, se nos dice, preguntarse «si debe poseer alguno, pues es difícil de creer que haya algo de público en este gobierno en el que todo es de uno». Hay que dudar más bien de que el nombre de uno se vincule al solo poder del príncipe. En esta digresión La Boétie descarta al mismo tiempo la definición de la monarquía y la comparación de los distintos regímenes; rechaza así los datos de un problema fijado por la tradición. Somos inducidos a pensar que su cuestión es más profunda que aquellas de las que debaten los filósofos. Sin duda lo es, porque no considera adquirido el hecho de la dominación, sino que busca su origen; más aún, si juzga que todo poder separado del pueblo y que se mantiene por su servidumbre procede de la misma causa que la tiranía. Pero no se nos puede escapar ya que en el curso de su obra el autor juega a voluntad con el término de tirano, ya haciéndole conservar su acepción convencional ya confundiéndolo con el de rey. Maquiavelo no dudaba, por su parte, en aplicar el término de *principi* a los dirigentes de una república, o a la clase dominante; La Boétie parece imitarlo en virtud de otro procedimiento: se abstiene de evocar un poder que no reinaría por efecto de un encantamiento. Alaba de pasada a Roma, Atenas, Esparta y Venecia, pero sin decir nunca nada de la naturaleza de sus instituciones. De esta manera sustrae al lector la distinción entre un buen y un mal gobierno. Y no olvidemos tampoco el movimiento que en la primera parte del *Discurso* borra los rasgos del amo *real*. Se nos dice en sustancia que es inútil agarrarse a la figura del monarca; observemos al tirano; pero también es inútil detenerse en los atributos de su poder: si queremos

saber lo que es, consideremos mejor al homúnculo. Descubrimos entonces que el amo no es un hombre. Poco importa su apariencia; en cualquier caso basta para la operación de encantamiento. Así, el príncipe desaparece ante el tirano, el tirano ante el homúnculo, el homúnculo ante el Uno que surge de su nombre. El nombre de Uno no es el nombre de alguno: todo amo está prendido a él.

Pero volvamos al comienzo. Erróneamente habíamos obviado el primer verso de Homero: «En tener varios señores ningún bien veo». ¿Lo recordaría La Boétie si sólo quisiera condenar el poder del monarca? No sólo nos lo trae a la memoria, sino que lo explota para extraer de él una verdad que el poeta desconocía en su propio decir. Y al hacer así cambia la letra, omite la palabra «señores», denuncia «la dominación de varios» e ironiza sobre el acrecentamiento de las desgracias que engendraría la dominación de varios amos. «Aunque en esta ocasión —prosigue— no quiero debatir la cuestión tan disputada de si las otras formas de república son mejores que la monarquía», y deja entender al lector que no va a seguir el camino abierto por Platón y Aristóteles. El autor de la *Política* citaba justamente el primer verso de Homero en el curso de su examen de las diversas formas de Constitución[56]. Su interpretación era extraña porque exponía la hipótesis de que el juicio del poeta se aplicaba al caso de una democracia libre de leyes, en la que el poder supremo pertenece a las masas y el pueblo se transforma en monarca. ¿No puede suponerse que La Boétie asocia deliberadamente el recuerdo de Aristóteles con el de Homero y rechaza tanto el criterio de la ley como el de la autoridad para examinar, en todos los regímenes, la dominación? Con una audacia que, a nuestro entender, no tiene otro precedente que Maquiavelo, considera secundarias las oposiciones juzgadas esenciales por el pensamiento clásico. Audacia moderna, pues, como tampoco hiciera su ilustre antecesor, no se suma a la posición de los adversarios de Sócrates, en particular a la de Trasímaco, cuya última palabra era la fuerza y, en consecuencia, la negación del discurso. Al igual que Maquiavelo, retoma por el contrario la exigencia del discurso tal como Sócrates la defendía, pero para hacerse cargo del enigma de la división dominador-dominado. Entendemos que si esta división, en efecto, pide ser interrogada, es porque nace de una cuestión formulada en la institución de lo social. Lejos de ser un hecho bruto que nos reduciría al silencio —pues ¿cómo la aprehenderíamos si estuviéramos por naturaleza fijados en uno de sus términos, en el sitio del amo o en el del esclavo?—, adviene en la experiencia del deseo y del lenguaje. El discurso titulado *De la*

*servidumbre voluntaria* se justifica así al fundarse en el discurso primero de los hombres-siervos.

¿No suponemos sin embargo ya adquirido lo que debería ser demostrado? ¿Es voluntaria la servidumbre? ¿Nuestro autor hace algo más que afirmarlo? En un sentido, no cabe duda de que se ocupa en convencernos de ello mientras parece atenerse a una evidencia sensible. Sin detenernos en el detalle de su «demostración», digamos que consiste en rechazar una tras otra las supuestas causas naturales de la servidumbre: la debilidad, la cobardía de los dominados, o su amor por el más sabio o el más valiente de los hombres, hasta persuadirnos de que sucede *por sí*. Pero, en otro sentido, ninguna demostración bastaría. Nuestra cuestión obliga también a reconocer el extraño estatuto del discurso en cuanto obra del pensamiento. La servidumbre voluntaria se desvela *en él* bajo el efecto del deseo de saber del que procede: un deseo indisociable del deseo de libertad. Lo que dice el autor de este último, que se cumple al formarse, que querer la libertad es poseerla, hay que referirlo al registro del deseo de saber: desear saber y saber son una y la misma cosa. El discurso nos da su objeto, consigue que su objeto se haga nuestro objeto, no porque lo aborde *desde fuera* y nos procure los medios de concebirlo, sino sólo por el poder que tiene de hablar de él, de sostener la exigencia de la palabra, de permanecer en busca de su gestación, consagrándose a la reflexión del decir y del oír, y así, de incluir a *otro* que, leyendo, rehace, en sí, el movimiento de la palabra.

La cuestión «¿es voluntaria la servidumbre?» sólo es erigida como una objeción a condición de postular más acá del discurso un saber sobre el hombre y la sociedad que no debería nada a la operación de la palabra. Ahora bien, no basta con afirmar que La Boétie hace suya la exigencia socrática, debemos aún observar que rompe, como ya hiciera Maquiavelo, con el discurso político cristiano: justamente ese discurso referido al lugar de un saber último, producido bajo la garantía de la Escritura, de la cual se considera comentario a la vista de un mundo a la vez regido y concebido por Dios. Por lo demás, la huella de esta ruptura es flagrante para quien hace el esfuerzo de remontarse a los tiempos del humanismo. La Boétie recusa los signos visibles de la servidumbre y de la dominación, esos signos que sugieren causas naturales, y vuelve al lector hacia lo invisible: el nombre de Uno; pero de esta manera excluye, sin tener que decirlo, el Uno invisible, materializado en la omnipotencia divina, el señor absoluto, cuya misma noción prohibiría, sin embargo, la idea de una servidumbre voluntaria, la idea de que el hombre sea

el autor de su servidumbre; o la modificaría enteramente, haciendo de esta la consecuencia de un decreto providencial.

Ahora bien ¿no es este el escándalo más grande: pensar la servidumbre dentro del horizonte del mundo humano? Es cierto que el concepto de servidumbre voluntaria nos confunde porque hace figurar en el mismo polo al esclavo y al amo; pero ¿no consiste la primera provocación en referir todo únicamente al polo del hombre? ¿Por qué extrañarse de que un número infinito obedezca al más cobarde y afeminado de los hombres si se sabe que el tirano es el instrumento de la voluntad de Dios? ¿Por qué exclamar ante ese «vicio monstruoso» que «la naturaleza niega haber hecho y la lengua se niega a nombrar» si sabemos que el mal procede del pecado? La Boétie conquista su cuestión abandonando el lugar de la Respuesta. Y, en el mismo momento, la cuestión le abre plenamente el espacio de una palabra nueva, le impone la exigencia de encontrar en su movimiento la verdad de su objeto y, en este objeto, el signo del discurso del hombre.

Es midiendo esta exigencia como podemos definirlo como *humanista*, dando a este término el sentido filosófico que con frecuencia oculta una definición estrechamente histórica del humanismo. Pero hemos de recordar todavía que el discurso interroga lo que la lengua rechaza nombrar. Extraño programa, pues este objeto, la servidumbre voluntaria, lo designa en seguida La Boétie con palabras y lo asocia al poder de un nombre, el nombre de Uno, el cual sale de la lengua, y no sólo traspasa su límite, sino que es producto de ella. Todo sucede como si, descubriendo la marca del deseo, conquistara la posibilidad de hablar y se la cerrara, y aun experimentara una palabra ambigua… ¿Cómo se nos escaparía que el estatuto de lo decible, como el de lo visible y el de lo invisible, son deliberadamente puestos en cuestión?

¿No habría que escrutar ya este ínfimo desplazamiento que se opera de «servidumbre voluntaria» a «deseo de servidumbre» (o voluntad de servir)? Cuando se pasa de la primera a la segunda fórmula, se recrea una articulación que estaba como suprimida. La primera ciertamente no traiciona la lengua, pero es imposible oírla como cualquier otra del mismo género. Condensa lo activo y lo pasivo y posee el curioso poder de casi reunir sus dos términos en uno solo: impensable; de manera que la compresión del sentido señala hacia lo inarticulado. No obstante, nos detendríamos en vano en este límite, pues la interrogación manda articular: «deseo de servidumbre»; sólo así se manifiesta la oposición cuyo otro polo es el deseo de libertad, y aparece el deseo como tal. Pero desde el momento en que nos confiamos a la sustitución y nos creemos establecidos sobre el firme suelo del lenguaje, se acumulan las

contradicciones que arruinan nuestra seguridad y nos reconducen a la frontera de lo decible.

La Boétie acaba de afirmar que no hay necesidad de combatir al tirano para librarse de él: «Es el pueblo el que se subyuga, el que se degüella, el que pudiendo elegir entre ser siervo o ser libre, abandona su independencia […]». Una vez nombrado el deseo de servidumbre, parece que esta sea un *objeto* del deseo, uno de sus dos objetos; pero estamos también ante lo que no podríamos decir, porque el hombre se muestra libre sólo por lo que elige: la libertad o la servidumbre, y porque, optando por el yugo, abandona su independencia. Es imposible dejar que la libertad decaiga al rango de un objetivo posible; ella precede a su representación. Sólo puede tratarse (el texto en seguida lo enuncia) de «recobrarla», de «recuperar su derecho natural» o «de bestia volver a ser hombre». Ahora bien, si lo admitimos, y cómo no admitirlo, hay que reconocer que ser libre y desear la libertad son una y la misma cosa. Afirmación cuyo enunciado se encuentra asociado a un juicio político que nos parecía extraordinario, puesto que los amos a los que se someten los pueblos muestran en seguida derretirse al fuego del deseo: «Pero si nada se les da, si no se les obedece, sin combatir, sin golpear, se quedan desnudos y son derrotados, y ya no son nada […]». Pero ahora no muestra ser menos extraña la propiedad que tiene el deseo de libertad de desvanecerse. Lo impensable, en efecto, no es sólo que el hombre pueda dejar de ser libre, es decir, dejar de ser lo que naturalmente es; lo impensable nace de la disyunción que se opera entre deseo y libertad en el momento mismo en que articulamos: «deseo de libertad»; desde el preciso momento en que creemos poder afirmar que la libertad no se deshace del deseo de libertad. Pues tan pronto como se nos hace sensible el deseo —el deseo como tal—, debemos aún convenir con el autor que el deseo no renuncia jamás; que precisamente ahí donde la cosa deseada resulta estar fuera de alcance y deja de ser *deseada*, «el deseo de poseer[la] permanece […] por naturaleza». A la vista de este deseo natural, indestructible, el deseo de libertad se revela por tanto como aberrante. De todas las cosas que codician los hombres, «sabios» o «indiscretos», «valientes o cobardes», «una sola cosa hace la excepción, y no sé cómo la naturaleza abandona a los hombres para desearla: es la libertad […]». ¿Hemos de recordar que la libertad no es una cosa, y que el deseo no podría por tanto subsistir si no se confundiera ya con ella? Esta verdad no ha sido borrada; pero sigue siendo cierto que, una vez en presencia del deseo, ya no podemos concebir su desaparición. Así pues, ¿qué estamos obligados a decir? ¿Que el deseo de libertad es natural y, por el contrario, el deseo de servidumbre

contranatural? ¿Que el deseo de tener lo que se desea como su bien permanece por naturaleza y que, por el contrario, el deseo de libertad va contra la ley de la naturaleza? ¿Es esto decible? ¿O, incluso, lo es afirmar que la Naturaleza «abandona a los hombres» justamente ahí donde se decide su naturaleza? Habrá lectores que crean quizá que la contradicción se desharía si el autor simplemente observara que emplea la palabra «Naturaleza» en dos acepciones distintas; creerán acaso, en suma, que La Boétie no sabe lo que dice y que le bastaría un poco del método enseñado en las clases de filosofía para disipar la confusión. Pero a estos lectores que conocen la distinción entre lo natural y lo racional, entre el animal y el hombre, y que la esperan, pronto se les hablará de la Bestia, de modo que les será arrebatada la idea de que su deseo tuviera algo que ver con el deseo de posesión. Cuanto más seguramente se fíen de los signos de la dificultad y consientan en seguir el laberinto en el que se oculta la evidencia de la Naturaleza, tanto más seguramente comenzarán a sospechar que la cuestión del deseo erosiona el fundamento del humanismo clásico en el que se creían atracados. Tendrán entonces que errar más lejos; pues no basta con observar que el deseo de servidumbre es contra natura en el sentido en que naturaleza y libertad se confunden, aunque se lo parezca en comparación con el deseo de tener lo que se desea como su bien. La Boétie no formula la oposición, pero esta se halla implícita. Así, después de haber observado que los hombres tienen en común desear todo lo que, una vez adquirido, les haría felices y les contentaría, diez líneas más abajo increpa a los dominados que fabrican su propia ruina: «¡Pobres y miserables pueblos insensatos […]! Os dejáis arrebatar ante vosotros lo mejor y lo más claro de vuestros bienes, saquear vuestros campos, robar vuestras casas y despojarlas de los muebles antiguos y paternales. Vivís de suerte que no podéis jactaros de que nada sea vuestro […]».

Seguramente el deseo de servidumbre contradice ahora al deseo de posesión, porque priva a los hombres de poseer todos los bienes «que les harían felices y les contentarían». Sin duda los hombres están ciegos; puede ser que deseen *poseer* en el mismo momento en que deseando *servir* se encuentran desposeídos; así y todo, se nos dice, se dejan arrebatar todo *ante ellos*. El robo y la desgracia están ante sus ojos. Ellos no ven y ven. No viendo, desean siempre la felicidad; viendo, desean la desgracia; y ese deseo es contra natura. ¿O vale más pensar que no saben lo que desean, que su deseo de un amo no es deseo de «algo», ni su deseo de servidumbre, deseo de *la* servidumbre, que su deseo no es separable de su objeto? ¿Pero no es esto

encontrarse de repente remitido a un parentesco inesperado entre deseo de libertad y deseo de servidumbre?

En una primera lectura, decíamos, el discurso ejerce su encanto. Lo escuchamos más que lo leemos. El encanto es más fuerte que el asombro. No obstante, el asombro crece al oír que no hay necesidad de combatir al tirano, que basta con no darle nada para deshacerse de él; y llega a su colmo cuando el autor, al término de un argumento, declara: «Lo único que los hombres no desean es la libertad, y no por otra razón, eso parece, que esta: si la deseasen la obtendrían […]». Ahí está el momento crítico. Pero, entonces, la increpación contra los pueblos insensatos de nuevo nos subyuga. Más tarde, cuando hemos decidido volver a leer, cuando hacemos de la lectura una estancia, sin temor a dudar, se nos revela la complicación del texto; así, avanzamos hasta encontrar el enigma del deseo natural al que una última fórmula proporciona toda su profundidad: «Lo único que los hombres no desean es la libertad, y no por otra razón […]». Aquí aparece de nuevo el momento crítico. Pero la lectura nos ha liberado del encanto. Esta sentencia de La Boétie ya no queremos oírla como si estuviera dicha por Homero, ni conformarnos con aprehender en ella el signo de su inversión. Es entonces cuando se nos da la libertad de interrogar la increpación contra los pueblos insensatos.

¿Por qué surge el pueblo como interlocutor en el momento en que la naturaleza, el deseo, la libertad, la servidumbre, se vuelven enigmáticos en grado máximo? Esta pregunta suscita inmediatamente otra: ¿por qué, un momento después, es recusado el interlocutor? Y no es forzar la pregunta si seguimos preguntando: ¿qué significa que el pueblo aparezca para ser recusado? En un principio estábamos tentados a responder que la elección y la destitución del interlocutor señalan la exigencia de separarse de la palabra elocuente para abrirse las vías de la lectura. Reconocíamos justamente esta exigencia desde el momento en que, atentos al texto, a su incitación, habíamos comenzado a desprendernos del encanto de la palabra. Pero podemos ya comprender algo más. Increpando al pueblo, hasta el punto de pretender enseñarle lo que debe hacer («Resolveos a no servir más, y seréis libres»), La Boétie viene primero a ocupar el lugar del amo, ese sitio que denuncia como efecto del deseo de servidumbre. Atacando con palabras al tirano ofrece su sustituto simbólico en su figura invertida; con nuevos rasgos encarna, él mismo, una respuesta a ese deseo. A él, que declara que no hay que combatir al tirano, que solamente no hay que darle nada, que el deseo de libertad se basta a sí mismo, lo vemos recurrir a las armas de la persuasión y la

exhortación. El arrebato de la palabra revela el peligro al que está expuesta; y la ostensible renuncia a la dominación que le sigue, la devuelve a su verdad: oímos que el deseo de saber, la búsqueda, son suficientes; para que se cumplan sólo es necesario no dar a la autoridad nada que trascendiera el discurso.

Sin embargo, esta primera interpretación no da enteramente razón de la concatenación de ideas que la lectura nos intimaba a restituir. Parecía que en un momento crítico del discurso el pueblo era interpelado. Y podemos añadir ahora que es un poco más tarde, en el preciso momento en que el autor acaba de reafirmar la coincidencia del deseo de libertad con la libertad misma, cuando renuncia a la interpelación para emprender la investigación. La articulación de estos dos momentos merece ser examinada. Todo sucede como si la misma necesidad mandara erigir al pueblo en un interlocutor visible y hacer su duelo (abandonado a su enfermedad mortal). Pero, al señalarlo, se nos hace sensible la vacilación de los dos argumentos introducidos so capa de la interpelación del pueblo y so capa de la investigación. *So capa*, insistimos, pues, por decisivos que sean estos argumentos respecto de la cuestión enunciada, ni uno ni otro se insertan necesariamente en el orden aparente de las ideas, y el segundo menos aún que el primero, puesto que a su término el problema se encuentra reformulado como si no se hubiera dicho nada que permitiera responder («¿qué desgracia ha sido esta que ha podido desnaturalizar tanto al hombre, el único verdaderamente nacido para vivir libremente, y hacerle perder el recuerdo de su primer ser y el deseo de recuperarlo?»).

Lo que sí se encuentra desvelado, por efecto de una oposición indirecta pero rigurosa entre el deseo de servidumbre y el deseo de libertad, es la dimensión social del deseo humano. Desde el comienzo del discurso se trataba sin duda de la cuestión de la libertad y de la servidumbre del pueblo, de la dominación del príncipe o tirano y de su derrocamiento. Pero, gracias a su interpelación al pueblo, La Boétie pone súbitamente en evidencia el plural que oculta la ficción del singular, una ficción cuyo efecto irresistible es inducirnos a concebir el pueblo como el Hombre y a hacer desaparecer lo social bajo una supuesta naturaleza humana. Tomemos en consideración el primer argumento: «Aquel que tanto os domina sólo tiene dos ojos, sólo tiene dos manos, sólo tiene un cuerpo, y no tiene nada más de lo que [tiene] el menor hombre del gran e infinito número de vuestras ciudades, a no ser las facilidades que vosotros le dais para destruiros. ¿De dónde ha sacado tantos ojos con que espiaros, si no se los dais vosotros? ¿Cómo tiene tantas manos

para golpearos si no las toma de vosotros? Los pies con que pisotea vuestras ciudades, ¿de dónde los ha sacado si no son los vuestros? ¿Cómo es que tiene algún poder sobre vosotros, si no es por vosotros? ¿Cómo osaría atacaros si no fueseis sus cómplices?». Una pequeña frase, aquella que se refería a los hombres «encantados y fascinados por el solo nombre de uno», nos había hecho ya entrever el resorte del deseo de servidumbre. Ahora podemos formar un juicio acerca del desarrollo al que estaba destinada. Al cuerpo visible del tirano, que sólo es uno entre muchos, se adhiere la imagen de un cuerpo sin igual, sin réplica, enteramente separado de los que lo ven, referido, pues, enteramente a sí mismo, y que a la vez, viéndolo todo y obrándolo todo, no deja subsistir nada fuera de sí. Imagen del poder separado, suspendido sobre la masa de los sin-poder, amo de la existencia de todos y cada uno; pero también imagen de la sociedad completamente unida, en posesión de una misma identidad orgánica. O mejor, la misma imagen condensa la división y la indivisión. He aquí alguien separado de la multitud, presentado bajo el signo, el nombre de Uno, y es así como el *otro*, el absolutamente otro, toma cuerpo. Entre el pueblo y el señor se representa una ruptura fantástica. Este, que sólo tiene dos ojos, dos manos, dos pies, aparece como único, concentrando en sí mismo las fuerzas de todos los miembros, de todos los órganos de los hombres; aparece ante ellos y a la vez rodeándolos con su abrazo. Pero, simultáneamente, con la loca afirmación del Otro se encarna de manera fantástica la sociedad; entendamos, literalmente, que toma cuerpo como el Uno, que el plural, negándose, se hunde en el Uno. ¿No podría decirse que el poder del tirano tiene el mismo carácter que una visión? Aparece fuera, en un lugar supuestamente otro, como si no debiera nada a la operación de quienes lo ven; mejor aún, como si la visión viniera de él y todos se encontraran expuestos a su mirada; y, al mismo tiempo, es ilocalizable, implica la abolición de la división entre vidente y visible, entre activo y pasivo, *realiza*, como desde ninguna parte, la clausura de lo social sobre sí mismo. Magia hasta tal punto eficaz, como se nos dice más tarde, que no hay ni siquiera necesidad de disponer de la imagen del tirano para prestarle la omnipotencia, la omnividencia.

Sois *vosotros*, espeta La Boétie, quienes se la dais. Y ciertamente, este *vosotros* va dirigido al pueblo, a cada hombre, a las pobres y miserables gentes, tomadas una a una, igualmente ciegas. Pero nos equivocaríamos si creyéramos que apunta hacia la comunidad del pueblo o hacia los individuos percibidos como ejemplares de una misma naturaleza humana: designa un *entre vosotros*, esto es, el plural que se deshace en la producción del Uno, en

la renuncia recíproca de la que surge el Otro. Si lo ignoráramos, caeríamos nosotros mismos en la ilusión del Uno, pondríamos de algún modo el Uno por delante del nombre de Uno, el sujeto Hombre o el sujeto Pueblo por delante del nombre del Otro, olvidando que con este nombre se pronuncia ya la identidad imaginaria del *Yo*-Hombre o del *Nosotros*-Pueblo. Ilusión tenaz, es cierto, de la que quizá nunca hemos terminado de desprendernos, pues finalmente nunca podríamos dejar de hablar del Pueblo, de recurrir al nombre cuyo singular nos encanta. Pero ¿no está justamente al servicio del desencantamiento el movimiento que hace aparecer y desaparecer al interlocutor del discurso? La Boétie no sólo se arriesgaría a ocupar el sitio del señor si aconsejara al pueblo; acreditando la ficción de su unidad, mantendría aún el deseo de servidumbre; pese a su vehemente llamada en favor de la libertad, participaría de la fantasmagoría de la que emerge el tirano. Daría al pueblo el estatuto del Otro, ese estatuto que detenta ante el pueblo el tirano; en suma, ocuparía el sitio del esclavo al mismo tiempo que el del amo.

A decir verdad, el primer argumento sólo atrae tales comentarios una vez leído el segundo. Pues sólo una vez ha destapado la libertad como esa relación en la que los hombres son «todos unos» *(tous uns)*, La Boétie nos hace percibir el vínculo establecido entre la producción del Uno y la producción del Otro, entre la separación del poder y del pueblo y la ficción del pueblo unido. Aparentemente su análisis sólo tiende a restaurar la noción de libertad natural, pero no debería escapársenos que modifica enteramente las premisas de la concepción clásica al referir la libertad al «conocimiento mutuo» *(l'entre-connaissance)* de los semejantes[57]. Partiendo de la proposición según la cual, siguiendo los derechos heredados de la Naturaleza y las enseñanzas que esta dispensa, «seríamos naturalmente obedientes a nuestros padres, estaríamos sujetos a la razón y no seríamos siervos de nadie», el autor saca la idea de la libertad del contexto en el que se anunciaba. La obediencia a los padres se revela un simple hecho, aunque universalmente observado; la sujeción a la razón, una simple hipótesis debatida por los filósofos, aunque pueda pensarse que en el alma hay «alguna semilla natural de razón»; sólo la libertad es evidente: «Pero, ciertamente, si hay algo claro y evidente […], es esto: que la naturaleza […] nos ha hecho a todos de la misma forma […] a fin de que nos reconozcamos *(nous entreconnoistre)* como compañeros, o más bien como hermanos».

¿Qué significa entonces que estemos hechos «de la misma forma», o «con el mismo molde», o todos configurados «según el mismo patrón»? No la

afirmación de una identidad de la naturaleza humana, ni tampoco la afirmación de una igualdad real entre los hombres que traspusiera aquella al registro de lo político, puesto que el «afecto fraternal» nace de la desigualdad natural. Pero es imposible negar las condiciones de la relación del hombre con el hombre, esto es, negar que la libertad esté inscrita en el hecho del mutuo reconocimiento de los semejantes. Esto es aquello ante lo que no está permitido «hacernos los ciegos», aunque nos podamos preguntar hasta el infinito sobre la naturaleza de la familia o del alma para deducir los principios del buen gobierno, a la manera clásica o cristiana. Es, sin embargo, notable la elisión de la palabra esperada en el primer momento: La Boétie no dice en seguida que la Naturaleza nos ha hecho a todos *libres* en el sentido en que, siguiendo la tercera determinación natural, no seríamos siervos de nadie. Si lo enunciara, se arriesgaría a sugerir que el hombre libre sólo tiene que vérselas consigo mismo y que se descubre como su propio señor cuando, liberado de sus afectos, obedece a los mandatos de la razón. Dice que la Naturaleza «nos ha hecho a todos de la misma forma […] a fin de que nos reconozcamos». Así, convierte el primer *nosotros*, de singular que era, representante del Hombre, en un plural; obliga a entenderlo como *el uno y el otro, el uno para el otro*. Es imposible, por lo demás, equivocarse sobre esto: si la obediencia a los padres es natural es porque todos los hombres, «cada cual por sí mismo», son testigos de ello; si podemos creer que la razón lo sea, es porque «hay en nuestra alma alguna semilla natural»; en cambio, si la libertad es natural, lo es porque los hombres tienen la vocación de conocerse mutuamente, o, como se nos hace saber unas líneas más adelante, porque tienen vocación de «mirarse y casi reconocerse [cada uno] en el otro».

¿Qué es lo que, en definitiva, vuelve tan patente el fenómeno del reconocimiento mutuo sino el hecho de que el hombre habla? ¿No es el lenguaje lo que mejor permite descubrir en qué consiste la misma «forma», el mismo «molde», el mismo «patrón»? ¿O incluso la «tierra» entregada a todos por esa «buena madre» naturaleza, o aun la «morada» en la que todos están «alojados»? Habría que reproducir literalmente el texto para hacer aparecer el camino que recorre el pensamiento y a cuyo término se revela que «[la Naturaleza] no ha querido tanto unirnos a todos cuanto hacer de todos uno [hacernos todos unos *(tous uns)*]» y que «todos [somos] naturalmente libres». Es culminante la afirmación según la cual hemos recibido «este gran presente que son la voz y la palabra para intimar y fraternizar más y forjar mediante la común y mutua declaración de nuestros pensamientos una comunión de nuestras voluntades […]». En efecto, al pensar el hecho del lenguaje pensamos

ya la separación y la conjunción de los sujetos; pensamos ya el acontecimiento enigmático de la libertad que supone, con la común declaración de los pensamientos de cada cual a cada cual, el instante de un querer hablar cuyas condiciones buscaríamos en vano en un estado anterior, y cuyo origen no está ni en los individuos, puesto que sólo al hablar son individuos, ni fuera de ellos, pues es el uno con el otro y el uno por el otro como hablan. Al pensar el lenguaje pensamos ya lo político libres de la ilusión del Uno. Pues afirmar que el destino de los hombres no es estar todos unidos, sino ser *todos unos*, significa reconducir la relación social a la comunicación y a la expresión recíproca de los agentes; acoger por principio la diferencia del uno respecto al otro; hacer entender que sólo es reductible en el imaginario y al mismo tiempo —no dejemos de resaltarlo— denunciar la mentira de los gobernantes que hacen de la unión de sus súbditos o de sus ciudadanos el signo de la buena sociedad.

Si atendemos aún a la última expresión del argumento, esta lo resume más bien que lo concluye, pues toda demostración sería vana: «[…] no cabe dudar entonces de que todos seamos naturalmente libres, pues todos somos compañeros, y no puede caber en el entendimiento de nadie que la naturaleza haya puesto a alguien en servidumbre, habiéndonos puesto a todos en compañía». Si se quiere saber qué ocurre con alguno, es preciso saber lo que ocurre con todos. Pero este *todos* sería vano desprenderlo de la *compañía*, de la articulación de *uno a uno*. Ahora bien, si reconocemos esto, ¿no se aclara el origen de la servidumbre? Es seguro que el deseo de servidumbre es inconcebible mientras su foco se busca en *alguno*. Y si consideramos a *todos*, sólo podríamos concebir la relación del semejante con el semejante, esto es, la libertad. Pero que nosotros, que interrogamos espoleados por el deseo de saber, debíamos resistir tan firmemente a la tentación de plantear la identidad de *todos* fuera de la relación, ¿no es esto el signo de que querríamos también cegarnos? El lenguaje, del que observábamos que es el mejor testimonio del reconocimiento mutuo, ¿no ilustra asimismo sobre las condiciones de su ocultación?

Decimos, por ejemplo, que la naturaleza nos ha hecho a todos de la misma forma, y oímos *forma* como si el nombre la desvinculara del hecho de nuestra generación; o decimos que bajo su acción cada cual puede mirarse en el otro, y el *espejo* surge como si la imagen del semejante preexistiera al advenimiento de los semejantes; o incluso decimos *todos unos* y, pese al plural, oímos todos *uno*. Es indudable que el lenguaje supone la división del uno respecto del otro, y algo como el paso del uno al otro, el intercambio de palabras, la disociación

indefinidamente diferida del hablar y del oír, la diferencia de las voces… Pero la amenaza del encantamiento está inscrita ahí, como si el *Nombre* producido tuviera la potencia de bastarse, de ser algo puramente dicho, puramente oído, o como si resonara una sola voz.

Ahora bien, el deseo de libertad, del que deseamos hablar y que nos hace hablar, ¿no nace ya del rechazo continuado de ceder al atractivo de la forma, del semejante, del uno, haciendo en sí mismo la experiencia de la forma, del encuentro de los semejantes, de la articulación de uno a uno? ¿No nace de aceptar la indeterminación de su origen, de sus términos y de su fin? Y ¿cómo pensar que el deseo de servidumbre, seducido por el encanto del nombre de uno, no procede de ahí?; ¿que no tiene otro resorte que el de querer cumplirse y, en cierto sentido, volverse sobre sí dándose a ver a sí mismo sus articulaciones? La Boétie señalaba primero que el pueblo entero crea al tirano, que todos le dan sus ojos, sus manos, sus pies: entonces el amor a la libertad no parecía tan natural; después afirma que todos los hombres son naturalmente libres: entonces el deseo de servidumbre parece ininteligible. Pero de una proposición a otra la contradicción sólo surge si nos dejamos captar por la representación del *pueblo* o de *todos*. Esta representación se engendra en el deseo de servidumbre. El deseo de libertad se enuncia en la fórmula «no ser siervo de nadie»; es sólo así como *todos* se designa, como reverso de nadie, implicado en la supresión de *alguno* que no sería el Otro, en una negación que se mueve de uno a uno. O, incluso antes de que sea proferida la palabra *nadie*, el deseo vive de la atracción de los semejantes. Así es como *todos* se designa en el horizonte de un reconocimiento mutuo que, por principio, no tiene límites: en lo implícito de una relación común.

En otros términos, el deseo de libertad exige que la naturaleza del sujeto no esté nunca determinada: ni cada uno, ni todos. Como tal es natural u originario: en el sentido de que el origen no podría figurar sin decaer al plano de lo supuestamente real. Y al menos los signos de sus efectos no nos engañan, pues se ve lo que son los hombres libres, los griegos, por ejemplo, cuando se oponen al conquistador. Podemos entonces hablar del *sujeto*, pero no sin precisar aún que no es alg-*Uno* (*quelqu*'Un). Recordemos que, al evocar un poco antes Salamina, Maratón y las Termópilas, La Boétie decía: «[…] ¿qué se piensa que dio a tan pequeño número de gente como eran los griegos, no el poder, sino el valor para resistir la fuerza de tantos navíos […] para derrotar a tan gran número de naciones […]? ¿No parece que aquellos días gloriosos no fueron tanto los de la batalla de los griegos contra los persas cuanto los de la victoria de la libertad sobre la dominación […]?». ¿Los griegos? El nombre,

apenas dicho, muestra estar de más. Ser griego es desear la libertad. Al contrario, el deseo que persigue la ilusión del Uno, arrastrado por la imagen de todos, obstinado en exhibirse como deseo: tal es la servidumbre.

Lo que evocaba *servidumbre voluntaria*, una articulación deshecha, lo apreciamos mejor ahora: amor de sí, narcisismo social. Sus efectos están también ante nuestros ojos: el deseo cercenado de manera tajante; el sitio circunscrito del amo y el del esclavo; el deseo de los esclavos que se hace indescifrable para ellos al ser alojado en su condición, sustraído al conocimiento de las cosas que se desean como su bien. El encanto del nombre de Uno ha destruido, con la servidumbre, la articulación del lenguaje político. El pueblo quiere ser nombrado, pero el nombre en el que son abolidos la diferencia entre un individuo y otro, el enigma de la división social, la experiencia del reconocimiento indefinidamente diferido es el nombre de un tirano. Su amado nombre se convierte en aquel del que todos quedan suspendidos so pena de no ser nada. El nombre separado, como si viniera de ninguna parte, como si resumiera todo en sí, se convierte en el nombre del Otro, del único que tiene el poder de hablar a distancia de los que no hacen más que oír.

En una primera lectura el discurso cambia de carácter cuando emprende una investigación que parece indiferente a sus efectos prácticos y no tener destinatario determinado; creemos que una parte termina y otra se abre. La dificultad que encontramos en seguir el curso de esta investigación requiere entonces nuestra vigilancia y despierta el deseo de volver al comienzo. Pero releer no es leer una segunda vez, sino establecer una nueva relación con lo que se hace reconocer como un texto; releer es perder la noción del tiempo de la lectura y liberarse del encanto que ejerce de manera repetida la cosa dicha aquí y ahora; no sin afrontar la exigencia de alcanzar el tiempo del discurso, ese tiempo secreto que se instaura con la concatenación de ideas. Releyendo creímos sin embargo descubrir que la articulación marcada por la inauguración de la investigación respondía a una necesidad que no era y no podía ser enunciada; que, pese a las apariencias, esta investigación operaba desde el comienzo; en fin, que el argumento tendente a restablecer la tesis de la libertad natural derivaba de la discusión precedente y le aportaba una primera conclusión. Bajo el efecto de esta interpretación somos inducidos a desplazar el punto de ruptura del discurso que habíamos identificado al principio. Ahora observamos que el discurso sólo toma efectivamente una nueva dirección en

el momento en que La Boétie plantea un nuevo argumento al servicio de la misma tesis, invocando el indefectible apego de las bestias a su libertad.

El hecho es que este punto de ruptura no aparece inmediatamente. Todo sucede como si los dos argumentos enunciados a favor de la libertad natural compusieran juntos un incidente, cuyo efecto consistió en reforzar el enigma al que se adhirió la investigación: «[…] ¿qué desgracia ha sido esta que ha podido desnaturalizar tanto al hombre, el único verdaderamente nacido para vivir libremente, y hacerle perder el recuerdo de su primer ser y el deseo de recuperarlo?». En consecuencia, todo sucede como si una vez formulados plenamente los datos del problema, el camino de la investigación quedara por fin despejado. Pero es seguro que las consideraciones sobre las bestias proporcionan el primer jalón de un nuevo recorrido, pues introducen el tema del hombre domesticado para la sujeción, e invitan a concebir la servidumbre como una consecuencia de la dominación, preparando en este sentido a acoger la respuesta provisional: «Así, la primera razón de la servidumbre voluntaria es la costumbre». Que esta respuesta se vea en seguida acompañada de metáforas que reducen a los dominados a la condición de caballos bajo el tiro o de bueyes bajo el yugo es, por lo demás, lo que impide que dudemos de la concatenación de ideas.

No podemos contentarnos con señalar que el punto de ruptura se encuentra disimulado; sólo lo está si nos detenemos por mandato manifiesto del discurso. Pero, por poco que leamos, no conseguiremos franquear la fisura que separa los dos argumentos a favor de la libertad natural sin apercibirnos de que el nuevo terreno nos priva de los puntos de referencia de nuestra dirección. Cuando creía que la vía estaba trazada, el lector se siente de súbito extraviado y como reconducido más acá del nivel que pensaba haber alcanzado. Ahora bien, en esta ocasión el signo de la contradicción es de nuevo ofrecido tan ostensiblemente, que debe aprehenderlo como si de una advertencia se tratara. ¿Cómo aceptaría el lector sin rechistar esta declaración: «Pero, en verdad, es inútil debatir si la libertad es natural, pues a nadie se le puede hacer siervo sin hacerle daño, y nada hay en el mundo más contrario a la naturaleza, que es totalmente razonable, que la ofensa»? Sí, ¿cómo acogería la casi anulación del argumento precedente si recuerda que la identidad de lo razonable con lo natural era dudosa y que la única verdad «ante la cual no nos est[á] permitido hacernos los ciegos» era que «la naturaleza […] nos ha hecho a todos de la misma forma […] a fin de que nos reconozcamos […]»? ¿Cómo puede confiar el lector en el ejemplo de las bestias —el pez, el pájaro, el elefante, el caballo, el buey, que no pueden acostumbrarse a servir más que

con la protesta del deseo contrario, pero que están por naturaleza, cada una en su especie, «para servicio del hombre», y no la una para la otra—, si acaba de apreciar la relación entre libertad y sociedad cuyo modelo ofrecía el lenguaje?

No es sólo que ambos argumentos no se refuerzan entre sí, sino que, al fundarse en premisas radicalmente diferentes, se excluyen. Se considera que el segundo hace superfluo al primero, pero este era de tal especie que había recusado por adelantado la pertinencia del segundo.

Una advertencia, suponemos. En realidad basta un poco de prudencia para poner de relieve todos los indicios que prohíben aceptar la respuesta pronto enunciada: «Así, la primera razón de la servidumbre voluntaria es la costumbre […]». Esta se encuentra minada antes justamente de producirse. Y al verla después, no refutada, sino silenciosamente abandonada, adquirimos la convicción de que no tenía otro efecto que romper con las enseñanzas de la Tradición.

En seguida debemos persuadirnos del hecho de que la crítica de la Tradición está en la base del análisis del poder de la costumbre, pues, apenas es reformulada la primera pregunta acerca del origen de la servidumbre voluntaria («¿qué desgracia ha sido esta que ha podido desnaturalizar tanto al hombre?»), La Boétie establece una distinción entre tres clases de tiranos que viola los principios de la concepción clásica y cristiana. Reprueba bajo la misma rúbrica las tiranías electivas, las hereditarias y las ejercidas por conquista; confunde el poder de los tiranos con el de los reyes sin hacer ningún caso de la oposición establecida entre el régimen fundado en la fuerza y el régimen fundado en la ley, entre príncipes que gobiernan para la felicidad de sus súbditos y príncipes que gobiernan para el interés de su persona. Es notable además el estilo de su crítica, pues nos da la clave de su escritura. El autor no se cuida en efecto de rechazar la enseñanza heredada de Platón o de Aristóteles, no *produce* la diferencia que separa su propio discurso del discurso de los grandes pensadores de la Antigüedad o de sus sucesores; las categorías que aplica son sencillamente desviadas de su primer uso, y la mera sustitución de una palabra por otra —de rey por tirano— basta para subvertir la enseñanza dominante. En fin, para que no podamos dudar de su intención e imputar a una distracción la confusión de los nombres, se las arregla un momento más tarde para disociarlos de nuevo, conforme a la convención: «Dionisio —deja caer— […] se hizo, de capitán rey, y de rey, tirano». Al lector se le deja entonces el cuidado de entender lo que no se ha enunciado, y que podríamos atrevernos a establecer en estos términos: es cierto que el tirano

no tiene el mismo estatuto que un rey, pero ambos ocupan el mismo sitio comparados con el pueblo, ambos sostienen de manera semejante el nombre de Uno.

En lo que sigue, sin embargo, la parte de lo implícito no es menos decisiva. Al tiempo que explota la oposición convencional de lo innato y lo adquirido —lo natural innato y lo natural por costumbre—, el autor invita a hacer la experiencia de su insuficiencia. Se esperaría que recusara el argumento de la costumbre, pero, muy al contrario, lo adopta, e introduciendo a su abrigo la idea de que la naturaleza del hombre es tal que «se pliega naturalmente a lo que la educación le da», nos prepara para oír, contra la opinión establecida, que este alimento sólo tiene eficacia en razón del deseo de los hombres y que, consecuentemente, no hay que tener ninguna esperanza en un cambio de régimen decidido por el príncipe.

La verdad que así se nos tiende —y sobre la que estamos tentados a precipitarnos como sobre el manjar del conocimiento— es que «todas las cosas de las que se nutre y a las que se acostumbra son como naturales para el hombre, pero sólo le es innato aquello a lo que le llama su naturaleza simple y no alterada». Es enunciada como la conclusión de una serie de ejemplos escogidos y equilibrados con precisión, que ponen en escena a los venecianos y a los turcos, a los perros de Licurgo, criados uno en la cocina y otro en el campo, a los griegos y a los persas. Hombres y bestias, tanto unos como otros, antiguos y modernos, parecen querer y actuar conforme a la educación que han recibido. De Catón mismo, puro representante de la virtud cívica —único ejemplo que no requiere de contrario, hasta tal punto se sustrae el romano a la comparación—, descubrimos que deseaba la libertad por haber sido criado en Roma. Pero no podemos descuidar el hecho de que la descripción se abre y se cierra con una hipótesis elaborada para perturbar al lector. No obstante, una vez más, la simetría de los argumentos revela la rigurosa construcción del discurso y nos convence de la necesidad de señalizar exactamente el camino seguido.

¿Qué pasaría —pregunta primero La Boétie— con hombres nuevos que no supieran nada de la servidumbre ni de la libertad, «ni a duras penas conociesen sus nombres»? ¿Qué pasaría —se pregunta antes de concluir— con hombres que vivieran en un país en el que el sol desapareciera la mitad del año y que, nacidos en el corazón de la larga noche, fueran acostumbrados a las tinieblas sin poder desear la luz? No le basta con responder, en primer lugar, que esos hombres nuevos elegirían la libertad y preferirían obedecer a la razón antes que servir a un hombre. La reserva que inmediatamente introduce

arruina esta respuesta y, con ella, la supuesta conclusión de todo el desarrollo: «A no ser que fuesen aquellos de Israel, que sin coacción ni necesidad alguna se erigieron un tirano; pueblo del que jamás leo su historia sin sentir un gran desprecio y casi hacerme inhumano por alegrarme de tantos males como ello les acarreó».

Apenas si es necesario señalar de pasada el sacrilegio, aunque no deba subestimarse el alcance de un ataque contra la Biblia en el corazón de un discurso sobre la servidumbre. Esto, al menos, no puede desconocerlo el lector. Más importante para nuestro presente propósito es registrar la reprobación de la tesis aparentemente defendida de la omnipotencia de la costumbre; la prueba deslizada allí de que la cuestión formulada al principio no está perdida; el signo de connivencia hecho al lector que espera la continuación.

En cuanto a la segunda hipótesis, aunque se acompaña de una súbita benevolencia hacia esos pueblos esclavos juzgados antes como insensatos («soy de la opinión de que se debe sentir lástima de aquellos que, al nacer, se han encontrado con el yugo en el cuello»), ¿cómo no ver esta vez que va demasiado lejos, que contradice de manera grosera la idea de la libertad natural, que reduce esta, al mismo tiempo que la servidumbre, a un dato de hecho, y que finalmente la imagen de vivir acostumbrados a las tinieblas, de una vida sin libertad, suprime la noción de un deseo, de una elección de la esclavitud?

No cabe duda de que el trabajo de socavamiento que acompaña al argumento se vuelve sensible del mejor modo en el momento en que el autor parece, por primera vez, adherirse a la idea de que los hombres sólo desean la condición que les viene hecha. El autor simula un hallazgo: «[…] los hombres que nacen bajo el yugo y son después criados y educados en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como han nacido, y como no piensan tener otro bien ni poseer otro derecho que aquel con el que se han encontrado, toman por su natural el estado en que han nacido». Pero este supuesto descubrimiento sigue a una observación que impide aceptarlo: «No es creíble que el pueblo, desde el momento en que es sometido, caiga tan repentinamente en tal y tan profundo olvido de la independencia que no es posible que se despierte para recobrarla […]». *¿Repentinamente?* ¿Qué fuerza tiene pues la costumbre si no cuenta el tiempo, si el deseo decae en un instante? Y el autor añade: «[…] sirviendo tan resueltamente y tan de buen grado que al verle se diría, no que ha perdido su libertad, sino que ha ganado su servidumbre». *¿Ganado?* ¡Qué palabra para dar a entender que la tiranía

colma el deseo de los hombres! ¿Cómo imaginar desde ese momento que estarían, sin saberlo, privados de la luz natural?

Y por fin trasluce la intención cuando la respuesta, una vez entregada, parece exigir una corrección. Imposible equivocarse entonces; las palabras mismas invitan a volver al punto de ruptura: «Siempre se encuentra a algunos, mejor nacidos que los demás, que sienten el peso del yugo y no pueden abstenerse de sacudírselo, que no se acostumbran jamás a la sujeción, y que nunca pueden impedirse pensar en sus privilegios naturales, ni acordarse de sus predecesores ni de su primer estado (al igual que Ulises, que por mar y tierra trató siempre de ver el humo de su cabaña)». La referencia a la libertad animal vuelve para apuntalar la noción de una libertad humana indestructible. Y la pregunta que introducía, «¿qué desgracia ha sido esta que ha podido desnaturalizar tanto al hombre, el único verdaderamente nacido para vivir libremente, y hacerle perder el recuerdo de su primer ser?», nos es devuelta a la memoria con la entrada en escena de *algunos* que no tienen intención de olvidar su origen. Ya no dudamos de que los ejemplos precedentes cultivaban el desprecio cuando medían la libertad y la servidumbre con los criterios del buen o del mal alimento. Esos *algunos*, rebeldes al yugo, señala en efecto La Boétie, «son los que teniendo su propia cabeza bien hecha, todavía la han pulido mediante el estudio y el saber; los que, aun cuando la libertad estuviera totalmente perdida y arrojada del mundo, la imaginan y la sienten en su espíritu, y todavía la saborean, y la servidumbre no es de su gusto por mucho que se la adorne».

Un espartano o un veneciano sólo puede hablar la lengua de la libertad, decía antes La Boétie; un turco o un persa, la de la servidumbre; la virtud de Catón, afirmaba también, nos da a conocer que era romano. Pero ahora hay que desprenderse de esta opinión. Abandonarla ¿no es obligarse, sin embargo, a restaurar la distinción de lo sensible y de lo suprasensible? ¿Y sustraer al hombre libre a la determinación de lo político? El discurso se apresura en seguida a disipar esta otra confusión mostrando lo que les ocurre a los hombres libres bajo el reinado del Gran Turco. La fuerza de este, escuchamos, consiste en haber comprendido que los libros hacen nacer en sus súbditos el deseo de reconocerse y el odio de la tiranía. Por numerosos que sean los apasionados de la libertad, su disposición queda sin efecto porque se les impide comunicarse entre sí. Pero con un mismo aliento La Boétie afirma y niega que sean libres; no obstante, la afirmación y la negación sólo se entienden en un sentido político, como la conclusión de que, privados de relaciones, todos se vuelven «aislados *(singuliers)* en sus fantasías». Los que

abrigan el deseo de conocer tienen también necesariamente el deseo de conocerse entre sí *(s'entre-connaître)*. Pero si son incapaces de conocerse mutuamente, su saber se degrada en fantasía; no obstante, la imaginación de la libertad señala aún su deseo. Así pues, hay que volver a examinar la insólita fórmula «aun cuando la libertad estuviera totalmente perdida y arrojada del mundo». Esta no vuelve a introducir la tesis de una libertad inscrita en cada uno por naturaleza, ni la imagen del hombre filosofante, invulnerable a los accidentes de la ciudad, pues la suerte del conocimiento está ligada a la del conocimiento mutuo *(entre-connaissance)*; induce más bien a pensar que la tiranía no puede nunca cumplir su obra. Por potente, sólida y duradera que sea, se sostiene por la prohibición de hacer, de hablar, y casi de pensar; una prohibición que atestigua el deseo indestructible de conocimiento y de reconocimiento mutuo, el odio indestructible al amo, y que como mucho sólo consigue apartar dicho deseo en el sueño.

En realidad lo habíamos comprendido ya: el deseo de servidumbre no puede cumplirse. Procedente del deseo de libertad, cegándose en el fantasma de un cumplimiento, sólo se ejerce denegando la articulación de *uno* a *uno*, en virtud de un encanto. El Gran Turco sólo reina en el mundo gracias a su nombre, y por hábil que sea al llevarlo y al deducir de él todos sus efectos, ese nombre no podrá *ser* el Uno. Ciertamente es eficaz la costumbre que da a su poder la apariencia de lo natural, pero no lo inscribe en la naturaleza. Incluso cuando la libertad estuviera «totalmente arrojada del mundo», el tirano no la habría conseguido desarraigar, pues la libertad no está dentro del mundo a la manera como el tirano se encuentra establecido en él. Asimismo hay que rechazar el mito de los hombres nacidos en «algún país […] en el que el sol se mostrase de otro modo que a nosotros», acostumbrados a las tinieblas que han conocido siempre; dicho mito sólo había sido fabricado con vistas a ser desechado. La división de la luz y de la sombra no puede ilustrarnos acerca de la división de la libertad y de la servidumbre; la imagen gusta a un pensamiento servil, afanado en proyectar en el espacio y en el tiempo empírico la institución de la relación social. Si algunos lectores se dejan engañar es porque desean el engaño; pero si son de esos *algunos* que tienen el deseo de libertad y el deseo de saber —un mismo deseo, se sugiere en este lugar—, de esos algunos que «no se contentan, como el grueso populacho, con contemplar lo que está ante sus pies, sino que dan mil vueltas [al asunto], y rememoran aún las cosas del pasado para juzgar de aquellas del porvenir y medir las presentes», entonces la memoria de lo que han leído les abre el presente del texto.

*Algunos*, se nos dice, no dejan de acordarse de sus predecesores y de su primer estado. Depende de nosotros entender que la declaración hecha un poco antes se encuentra descartada: «Nunca echamos en falta aquello que jamás hemos tenido, y el pesar no llega sino tras el placer; y siempre viene con el conocimiento del mal el recuerdo de la alegría pasada». Ahora bien, con este movimiento se restablece la posibilidad de una acción que parecía vana.

De hecho, si hubiera que creer en la omnipotencia de la costumbre, deberíamos asimismo renunciar a la idea de un derrocamiento de la tiranía. ¿No es esta la conclusión que sacan de ordinario las gentes sabias, que, imbuidas de la enseñanza de los grandes autores, alaban la libertad pero se inclinan ante la opresión establecida? En cambio, el descubrimiento del indestructible apego de unos pocos a la libertad deja intactas las posibilidades de la revuelta. No hay que esperar para convencerse de ello. La Boétie lo sugiere después de evocar el caso del Gran Turco. Tan pronto es desvelada la relación del conocimiento con el conocimiento mutuo y la resistencia de los irreductibles, nos recuerda el complot de Bruto y Casio, cuyo sentido del conocimiento mutuo era lo bastante agudo como para apartarlos de una alianza con Cicerón, «tan gran celador del bien público como jamás hubo otro». Más tarde, una vez puesto este jalón, afirma de manera audaz que si se consultan «los hechos del pasado y los anales antiguos» se encontrará que «pocos, o ninguno, viendo su país mal dirigido y en malas manos, han intentado liberarlo con intención buena, íntegra y no fingida, sin haberlo conseguido». ¿Hay que recordar lo que había dicho de esos *algunos* que no perdieron el recuerdo de los predecesores ni de su primer estado? ¿Y el poder que les concedía de desligarse de lo sensible cercano para aventurarse por detrás y por delante? Ahora han quedado firmemente asociados el conocimiento, el conocimiento mutuo, la memoria, la conspiración, los libros… Y, como hecho de la lectura, se impone irresistiblemente a nuestra propia memoria un predecesor de La Boétie: Maquiavelo que, en el capítulo de los *Discorsi* consagrado a las conspiraciones, y en el corazón de un argumento sinuoso sembrado de contradicciones, pronuncia este juicio categórico: «Hay otro motivo muy importante que induce a los hombres a tramar conspiraciones contra los príncipes: el deseo de liberar la patria, oprimida por ellos. Este es el motivo que movió a Bruto y Casio contra César, y el que movió a otros muchos contra Falaris, Dionisio y otros déspotas. De este odio no puede salvaguardarse ningún tirano si no es deponiendo la tiranía»[58]. Si no estamos equivocados, sólo el escritor florentino tuvo la audacia de afirmar que las conspiraciones en favor de la libertad están siempre destinadas al éxito. Al

igual que él, La Boétie se complace en enumerar a los grandes conspiradores. Pero destaquemos que los primeros nombres que nos entrega son los de Harmodio y Aristogitón, que no sólo son los asesinos de Pisístrato, sino los héroes griegos de la amistad.

¿Maquiavelo un predecesor? No merecería la pena detenerse en esta hipótesis si sólo sirviera para satisfacer una preocupación erudita. Y menos aún cuando, al no ser nombrado el escritor florentino en ninguna parte, no podríamos pronunciarnos con certeza sobre si esto es debido a la ignorancia de su obra o a una omisión voluntaria. Por lo demás, nada puede inferirse del aprovechamiento tácito de Suetonio y de Plutarco, pues no parece disimular una intención. No obstante, en la etapa del discurso que hemos alcanzado, la cuestión pone en juego nuestra relación con el texto. El término *predecesor* no nos alertaría tanto si no observáramos que, una vez pronunciado, se multiplican las referencias a grandes pensadores de la Antigüedad mientras que están ausentes de la primera y de la última parte del *Discurso*. Cicerón, Jenofonte, Hipócrates, Tácito, Platón… son algunos de los nombres citados en poco tiempo. Por otra parte, el recuerdo de Maquiavelo no sería tan insistente si en cuatro ocasiones, una tras otra, los juicios o las palabras de La Boétie no evocaran los suyos. El elogio de los conspiradores apasionados por la libertad, cuya empresa tiene asegurado el éxito; la afirmación de que bajo el tirano las gentes devienen «cobardes y afeminadas»; el contraste entre los hombres sometidos, que no saben ni desean combatir, y los hombres libres, que rivalizan en coraje en la guerra, al servicio del bien común y de su propia causa; la condena de los príncipes que utilizan mercenarios extranjeros por temor a armar a su propio pueblo: estos son algunos de los grandes temas de los *Discorsi*. A excepción del primero podemos encontrarlos indicados en autores antiguos, pero su encadenamiento no deja de ser inquietante. Lo es más aún si observamos el uso que al mismo tiempo se hace de las referencias explícitas: «[…] gran celador del bien público como jamás hubo otro […]» y, hemos de añadir, autor venerado por los primeros humanistas florentinos, puesto por las nubes por Coluccio Salutati y Leonardo Bruni por haber unido la virtud del ciudadano con la sabiduría del filósofo y con los talentos del retórico, Cicerón es presentado como un traidor potencial bajo la apariencia del homenaje rendido a los asesinos de César. A Hipócrates, alabado en cambio sin reservas, se le imputa la paternidad de la observación según la cual el tirano hace de sus súbditos hombres cobardes y afeminados; pero esta declaración es atribuida por error al libro *Las enfermedades*[59], justamente la

única obra que junto con la *República* de Platón es mencionada por su título[60]. En cuanto a Jenofonte, presentado como un «historiador grave y de primer rango entre los griegos», suyo es el juicio que es referido sobre el temor del tirano y su uso de los mercenarios. Pero la implacable crítica de Ciro, su héroe, formulada un poco más adelante, le inflige un desmentido del que cuesta creer que no sea deliberado: allí donde Jenofonte afirmaba que Ciro mantuvo la calma en Lidia, gracias a su generosidad, La Boétie, apoyándose sin duda en Heródoto, denuncia su política de corrupción y muestra que restablece la paz gracias a «burdeles, tabernas y juegos públicos». Tácito tiene el mérito de haber desvelado el apego de un pueblo sometido al más cruel tirano hasta después de su muerte; sin embargo, apreciado como un autor «bueno y grave, y uno de los más fidedignos», ¿cómo podríamos olvidar que él, cuya reputación consiste en complacerse en la observación del mal y proporcionar peligrosas enseñanzas, ha inspirado en numerosas ocasiones a Maquiavelo, que tacitismo y maquiavelismo han despertado la misma sospecha? Por lo demás, no es sólo en las fuentes de Tácito donde bebe Maquiavelo; más todavía bebe en las de Jenofonte, escritor de enseñanzas ambiguas, audaz observador de la conducta del tirano, que se aventura hasta los límites de la concepción clásica del buen régimen. Pero si, como parece, La Boétie se distancia de esto, también es verdad que lo explota. Sólo la referencia a la *República* de Platón parece inocente. Al condenar a la canalla que gozaba de los placeres dispensados por los déspotas romanos dice: «[…] el más avisado y competente de ellos no habría abandonado su escudilla de sopa para recobrar la libertad de la República de Platón». Pero podríamos preguntarnos todavía lo que representa la *República* para los modernos adeptos al platonismo, y si es la libertad lo que van a buscar en ella. Dejemos sin embargo en suspenso la suerte de esta última referencia para escrutar de nuevo las tres primeras que manifiestamente jalonan un argumento.

Cicerón, modelo de los primeros humanistas, vulgarizó buena parte de la enseñanza clásica. Teórico de la libertad, teoriza a la vez el desapego de los bienes de este mundo y el alejamiento del compromiso político, pero como tal ¿qué recomienda sino un gobierno bajo la égida de los mejores y en qué reconoce el bien común sino en el signo de la armonía? Salutati y Bruni hicieron suyos sus preceptos para denunciar a la vez la tiranía y la desgracia de las divisiones civiles, esas divisiones en las que Maquiavelo verá, en cambio, la fuente de la grandeza de Roma; predicaron sin cesar la virtud de la *unione*. No hay duda de que La Boétie tiene otro concepto de la libertad cuando afirma que la naturaleza no nos ha hecho «tanto unirnos a todos cuanto […] de todos

uno[s]». ¿No profesa además Cicerón sobre la naturaleza del hombre y el poder de la costumbre ideas de las que, según acabamos de comprender, hay que librarse? ¿No cabe pues pensar que la flecha disparada a su propósito acierta en más de una diana? Por poco atentos que estemos al movimiento que conduce del elogio de los conspiradores a la evocación de Hipócrates vemos cómo se precisa la concatenación de ideas. La Boétie opone Bruto a Cicerón apoyándose en una información proporcionada por Plutarco, quien, antes de revelarla, señalaba su tentativa de aproximación a César. Después, colocándose bajo la autoridad de Hipócrates, recuerda de paso que «el gran padre de la medicina» rechazó poner su ciencia al servicio del Gran Rey porque le repugnaba «dedicarse a curar a los bárbaros, que querían matar a los griegos»; por último, después de haber sacado partido de los análisis del *Hierón* de Jenofonte, insinúa que su retrato de Ciro el Viejo era falaz, dejando a nuestro cargo el percatarnos de que, a diferencia de Hipócrates, no vaciló en servir a un tirano bárbaro.

¿Qué nos quiere hacer entender entonces? Indudablemente, no sólo que su propio discurso no alimenta ninguna ilusión sobre una posible enmienda de la monarquía, sino también que la ciencia política, como la ciencia médica, no podría contemporizar con los intereses del príncipe. Recordemos la declaración que abría el registro de la investigación: «Mas ciertamente, así como los médicos aconsejan no tocar las llagas incurables, yo no obro sabiamente pretendiendo predicar sobre esto al pueblo, que ha perdido desde hace mucho tiempo todo conocimiento. Lo cual, puesto que ya no siente su mal, muestra suficientemente que su enfermedad es mortal». ¿No pensaba ya La Boétie en Hipócrates? Esta declaración nos había parecido apropiada para aclarar su intención. Observemos que recusa el sitio del príncipe y la ficción de un destinatario reunido bajo el Uno. Ahora podemos añadir que los consejos prodigados a hombres sometidos, aunque estuvieran inspirados por el amor a la libertad, corren el riesgo de reforzar al tirano. Si no tienen conciencia de su mal, ¿cómo los oirían? Se los querría sanar, pero ¿qué harían de la medicina sino el medio de matar a los hombres libres? Como Hipócrates, La Boétie reserva su ciencia a los que tienen la cabeza bien amueblada y además pulida por el estudio y el saber. Algunos se conocen mutuamente a través del odio al tirano y son capaces de comprender que este no reina ni por la fuerza, ni por efecto de la costumbre, ni por su arte de envenenar a los pueblos, sino que el deseo de servidumbre se nutre más bien de su imagen. Sin duda no está en poder de algunos cambiar el deseo del pueblo. Su empresa además puede fracasar. Sucede en efecto, se cuida de precisar nuestro autor, que los

hombres lloran a su tirano y se vuelven contra su libertador. Tácito, «autor grave y bueno», lo mostró bien en su relato de la muerte de Nerón. Pero, al menos, aquellos que permanecen apasionados por la libertad, como Bruto y Casio, actúan según su deseo. Y si mueren no es «miserablemente». Ignoraríamos en vano lo trágico de la historia, pues su acción se cumplió «para gran perjuicio, perpetua desgracia, y entera ruina de la República, la cual, según parece, fue enterrada con ellos». Pero sigue en pie aquella verdad según la cual los grandes conspiradores mostraron la virtud de la acción: «[…] tal como virtuosamente lo pensaron, lo ejecutaron felizmente». Juicio, por lo demás, muy próximo todavía al de Maquiavelo, para quien la *virtù* no encuentra necesariamente la fortuna, como nos dice en sustancia, pero, puesto que sus designios son insondables, añade, es mejor fracasar virtuosamente que renunciar al combate.

Si no estamos equivocados, las alusiones a Maquiavelo podrían ser entonces las más propicias para revelar el designio político de nuestro autor. Quien hoy se extrañara de esto, convencido de que Maquiavelo fue en otro tiempo execrado por su apología de la tiranía, ignoraría el debate suscitado por sus obras desde su primera difusión, la valoración de *El Príncipe* como crítica velada de la tiranía, y, finalmente, el interés mostrado por los *Discorsi*, cuya inspiración era indudablemente republicana, en particular, por la tesis de que la fuerza de un Estado reside en armar al pueblo[61]. Remitámonos especialmente a la primera edición florentina de su obra. Bernardo Da Giunta, que publicó sus libros en 1532, los dedica al cardenal Jean Gaddi pidiéndole defenderlos contra «adversarios que por causa propia lo desgarran de manera tan áspera a diario, ignorando que aquellos que enseñan las hierbas y medicinas, enseñan al mismo tiempo los venenos con el fin de que su conocimiento permita protegerse de ellos»… Maquiavelo, maestro en medicina política: esta es una tesis que debía impresionar con fuerza las imaginaciones, puesto que no dejará de ser reformulada en el curso de los siglos. Es cierto que nada prueba que La Boétie haya tenido conocimiento de esto, pero —¿será una coincidencia?— se da el caso de que el obispo de Sarlat, nombrado en 1532 por Francisco 1 y llegado de Roma en 1537, y del que sabemos que difundió el humanismo italiano y frecuentó a los La Boétie, era un pariente próximo de la persona a la que se dirige la dedicatoria. No es demasiado audaz pensar que este Nicolás Gaddi hizo que sus próximos leyeran a Maquiavelo. La hipótesis sería idónea para explicar mejor la metáfora médica de nuestro *Discurso*. Puesto que La Boétie escribe para lectores sagaces, capaces de acoger un sobrentendido —como es el caso de ese tal Longa, su

predecesor en el Parlamento de Burdeos, por dos veces invocado—, ¿no les hace adivinar bajo los rasgos del decano de la medicina la figura del florentino, padre de la ciencia política? Por lo demás ¿no podrían asociarlos ya al oír que los médicos aconsejan abstenerse de tratar las llagas incurables? Maquiavelo no sólo había comparado en numerosas ocasiones al médico con el político, sino que precisamente había observado que hay situaciones en las que el mal, por no haber sido previsto, ya no puede ser detenido: *la medicina non è a tempo perché la malattia è divenuta incurabile*[62].

¿Y no es también a Maquiavelo a quien remiten las referencias a Cicerón y a Tácito? Por una parte, La Boétie pone en duda, a través de Bruto y Casio, el «coraje» de Cicerón; por otra parte, mediante el ejemplo de los romanos que lloran la muerte de Nerón, alaba a Tácito, que supo mostrar hasta dónde llega la servidumbre de un pueblo. Y en esta ocasión precisa que se habían comportado de la misma manera después de la muerte de César, «que suspendió las leyes y la libertad». Ahora bien, en los *Discorsi*, Maquiavelo reprocha precisamente a Cicerón haber ignorado esta verdad tan bien reconocida por Tácito en opinión de nuestro autor: la falta que le perdió, señala, fue contar, una vez abatido César, con el odio que despertaría su nombre en los soldados de Antonio, en lugar de temer a ese nombre, siempre querido para aquellos a los que había sometido[63]. Y señalemos de paso que el poder del nombre es subrayado tres veces en pocas líneas —como, por lo demás, sucede tan frecuentemente en *El Príncipe*—, un poder cuyo efecto mide La Boétie como *nombre de Uno*. Más instructiva es sin embargo la crítica de «los malos reyes [que] se sirven de extranjeros en la guerra, teniéndoles a sueldo, pues no se atreven a confiar las armas a su pueblo». El autor no se limita a enunciarla colocándose bajo la autoridad de Jenofonte, sino que en esta ocasión hace alusión a la política de los reyes de Francia. Que sea aparentemente para justificar su recurso a los mercenarios no debe engañarnos. El argumento que les imputa el cuidado de salvaguardar la vida de sus súbditos debía más bien hacer sonreír a los iniciados. Evidentemente hay que darle la vuelta para entenderlo. Y, en seguida, nos viene a la memoria la condena que Maquiavelo dirigía en *El Príncipe* contra los sucesores de Carlos VII, los cuales, en lugar de conservar sus instituciones militares, renunciaron a darse armas propias y envilecieron las fuerzas del reino[64]. Ahora bien, sabemos que la crítica maquiaveliana a los ejércitos mercenarios tuvo una repercusión considerable en Francia en razón de las circunstancias y de su alcance político[65]. Contrariamente a una opinión extendida, el proyecto de reforma militar que garantizaría al príncipe el apoyo de su pueblo fue durante

mucho tiempo sostenido por una facción de la élite burguesa, cuyos elementos más conocidos se unieron al protestantismo. Hecho notable: Francisco I había proclamado una ordenanza en 1534 con vistas a la creación de un cuerpo nacional de ejército de 42.000 hombres y, en particular, de un núcleo de infantería militar; el fracaso de esta iniciativa, de creer a algunos observadores de su tiempo, fue debido, al menos en parte, a la resistencia de los Grandes, quienes estaban convencidos de que sus prerrogativas estaban amenazadas y de que, si se reconocía su fuerza a los campesinos, estos dejarían de obedecerles. En esta coyuntura, la invasión de Provenza por parte de Carlos V en 1536 puso en evidencia el conflicto que oponía al campesinado a los ejércitos mercenarios, así como la importancia de su papel militar en la defensa del territorio nacional. Fue en efecto una verdadera guerrilla a la que se enfrentaron primero las tropas francesas y que saqueaba los campos durante la retirada de estas; después, las tropas de Carlos V, que debieron replegarse bajo sus golpes; finalmente, trasladada al Piamonte, la guerra suscitó trastornos análogos, lo suficientemente graves para que Guillaume du Bellay[66], por entonces gobernador, quisiera regular la disciplina interior del ejército y sus relaciones con la población, y lo bastante duraderos para que en 1544 Coligny[67] decrete a su vez ordenanzas a favor del pueblo —de las que La Noue[68] hará más tarde un elogio y de las que Brantôme[69] declararía que eran las más bellas y políticas que jamás se hicieron en Francia—. ¿No ha condensado La Boétie en una alusión su conocimiento de las ideas de Maquiavelo y de los acontecimientos recientes? La hipótesis es tanto más plausible cuanto que este vínculo ya había sido sobradamente establecido en una pequeña obra publicada en París en 1548, por tanto muy poco tiempo antes de que aquel escribiera la suya: *Las instrucciones sobre el hecho de la guerra*. Esta hacía a lo largo de pasajes enteros una paráfrasis (cuando no una mera y simple traducción) de *El arte de la guerra* de Maquiavelo[70], pero sin citar nunca su modelo. Se esforzaba en aplicar los principios de este a la situación francesa, defendiendo la idea de una reforma militar que transformaría las bases sociales de la monarquía. En fin, y es un detalle que merece destacarse, *Las instrucciones*, durante mucho tiempo atribuidas a Guillaume du Bellay, fueron presumiblemente redactadas por Raymond de Fourquevaux, uno de los principales capitanes envueltos en la represión de la revuelta de la Guyena: represión salvaje ordenada por Enrique II, destinada a enseñar a los campesinos, a los pequeños señores y a los burgueses la omnipotencia del rey; trágico testimonio de la división entre el poder y el

pueblo, de la que cabe pensar con fundamento que encendió en La Boétie el deseo de escribir su *Discurso*.

Pero un manojo de indicios no constituye una prueba. Y aunque la tuviéramos, aunque se conociera la marca que dejaron en nuestro autor los libros de Maquiavelo y los acontecimientos de la época, ¿qué nos proporcionarían sino un indicio para la interpretación? Sólo esta pone en movimiento nuestra memoria y nuestra curiosidad. Si hacemos ahora justicia a reminiscencias o informaciones es porque, bajo su efecto, se precipita un sentido para el que nos preparaban las palabras, pero también los silencios, las articulaciones del discurso, pero también sus rupturas, en suma, lo que se descubre en la lectura.

Desde que descartó la respuesta que situaba la costumbre en el origen de la servidumbre, La Boétie ligó la libertad con el conocimiento y con el conocimiento mutuo, con la memoria de los predecesores y el estudio de los libros, pero también con la justa valoración del presente y del futuro y la acción. *Algunos*, señalaba, se distinguen del populacho en que no se contentan con mirar «lo que está ante sus pies», sino que «dan mil vueltas [al asunto] y rememoran aún las cosas del pasado para juzgar de aquellas del porvenir y medir las presentes». Estas palabras debían persuadirnos de que los recuerdos de los grandes pensadores del pasado: Hipócrates, Jenofonte, Tácito, están al servicio de un conocimiento del presente y, simultáneamente, persuadirnos de que en la lectura conviene no contentarse con mirar lo que está ante nuestros ojos. Puede entreverse a Maquiavelo no sólo en razón de los juicios y de las palabras que evocan las suyas, sino porque es justamente ese predecesor que liga el conocimiento del pasado con el del presente, la crítica de la tradición con la inteligencia de la historia, el deseo de saber con el deseo de actuar, y que se dirige a los hombres libres[71].

Sin embargo, al entrever ahora la intención política de nuestro autor, valoramos a una nueva luz lo que habíamos llamado el punto de ruptura del discurso. La Boétie sugiere ciertamente en la primera parte que el nombre de Uno designa tanto al príncipe legítimo como al tirano; ahonda de tal manera en su cuestión que no deja fuera ninguna forma de dominación. No obstante, no hace ninguna alusión al régimen de Francia; afirma que un pueblo no tiene nada que oponer al amo del poder y, después, parece desinteresarse por la suerte de los hombres mortalmente alcanzados por la servidumbre. En cambio, tras haber enunciado contra toda verosimilitud que el origen del deseo de servidumbre se encuentra en la costumbre, viene a restablecer la

idea de una acción violenta contra el tirano y atrae la atención de su lector sobre la escena francesa. La evocación de Maquiavelo sugiere entonces que se sitúa ante esta escena como su predecesor lo hiciera ante la italiana. La primera referencia a ella se inserta en un pasaje en que se denuncia, acogiéndose a la autoridad de Jenofonte, la política militar de los «malos reyes». La segunda, que no se nos debe escapar por breve que sea, está ligada a la increpación contra Longa: «Hoy no hacen mucho mejor aquellos que apenas hacen mal alguno en particular, sobre todo de importancia, sin [justificarlo] antes con algún bonito discurso sobre el bien público y la mejora de la situación general. Pues tú conoces bien, ¡oh Longa!, las fórmulas que en algunos lugares podrían utilizar bastante finamente […]». En efecto, ¿de qué formulario se trataría sino de la declaración ritual que menciona la bondad del príncipe y el bien del pueblo en el encabezamiento de las ordenanzas regias[72]? La tercera, con mucho la más desarrollada, es introducida al término de un análisis que enumera las técnicas de engaño que utilizan los tiranos (la última de las cuales, y no la de menor importancia, es el uso falaz de la religión). Los reyes de Francia son entonces presentados como hábiles mistificadores: «Los nuestros sembraron en Francia algo semejante: sapos, flores de lis, la santa ampolla y la oriflama», mientras que los poetas de la época, no los viejos panegiristas, sino los campeones del humanismo como Ronsard[73], Baïf[74], Du Bellay, se revelan como encantadores al servicio de la monarquía. Que una vez más el sentido del libro se ofrezca en el envés de un desmentido, por lo demás tan cargado de ironía que la prudencia apenas si encuentra ganancia en ello, no podrá inquietarnos ya. Ni la profesión de credulidad con respecto a los emblemas de la monarquía francesa y a su origen providencial, ni ahora la reverencia ante «nuestra poesía francesa» («aún sin desarrollar, sino, como parece, creada toda») quitan hierro a la acusación. Lo que se deja entrever es todo el instrumental de la magia de los señores, toda la fábrica de los sortilegios explotados por el poder. Es imposible dudar de que *nuestros reyes* no sean de la misma familia que los déspotas de Asiría, de Media, de Egipto, los «Pirros» y otros «Vespasianos». Ni tampoco de que *nuestros poetas*, que «en esto favorecen tanto nuestra lengua […] que pronto los griegos y los latinos sólo podrán, a este respecto, aventajarnos en antigüedad», no se inspiren en las recetas probadas por los paganos (a menos, no obstante —pero esta sospecha sería más cruel aún—, que los versos de Virgilio referidos aquí no estuvieran destinados a recordarnos la libertad de un mayor, que sabía condenar la presunción del hijo de Eolo al imitar el poder de Júpiter).

Pero la asociación de referencias antiguas y modernas en la estela de Maquiavelo adquiere todo su sentido al combinarse con el progreso del análisis. La cuestión que lo inauguraba y que nos había parecido abandonada un momento antes vuelve a surgir en esta etapa del discurso. El acento se pone de nuevo sobre el deseo de los dominados, mientras que la fuerza del tirano, la eficacia de sus mentiras, resultan reposar en la demanda de engaño. Así somos inducidos a pensar que la reflexión acerca de lo político concuerda con el proyecto político, o que el resorte de la investigación depende de la voluntad de descifrar lo que pasa *aquí y ahora* con la obra del deseo.

En una primera ocasión, cuando acaba de procesar a los tiranos, que hacen a los hombres cobardes y afeminados, que están obligados a hacer el mal a todos y a hacerse temer por todos, que se sirven de extranjeros para la guerra por miedo a armar al pueblo y que usan las tabernas, los burdeles y los juegos para sojuzgar el poder de los hombres, La Boétie denuncia «el natural del pueblo llano» en unos términos cercanos una vez más a los de Maquiavelo: «[…] consiste [el natural] en ser receloso de quien le ama e ingenuo con quien le engaña. No penséis que hay un pájaro que caiga más fácilmente en la red engañado por el señuelo, ni pez que pique más prontamente el anzuelo encaprichado de su cebo, de lo que los pueblos todos son seducidos por la servidumbre, como quien dice, a la menor carantoña que se les haga». En una segunda ocasión, se aflige por la credulidad del pueblo, tan segura que parece indiferente a los medios empleados para explotarla: «Da lástima oír hablar de cuántas cosas se aprovecharon los tiranos del pasado para fundar su tiranía, de cuántos pequeños medios se sirvieron, habiendo encontrado en todo tiempo a este populacho hecho a su medida, sobre el cual no pudieron echar sus redes sin que cayese en ellas, al cual han engañado siempre a tan buen precio que jamás le han sometido tanto como cuando más se han burlado de él». Y todavía con más fuerza llega a juzgar que «siempre el pueblo necio fabrica él mismo las mentiras para después creerlas», y finalmente, a mostrar a los tiranos asombrados e inquietos por su propio éxito, buscando en la religión un último recurso para calmarse. No obstante, los ejemplos mencionados en el curso del argumento ponen por primera vez en evidencia la relación que mantiene la servidumbre voluntaria con la representación de *algo* que colmaría el deseo. Pero ¿por primera vez? Al menos en el sentido en que la *cosa*, por determinada que esté en un cierto momento por los que desean, se muestra, si consideramos sus metamorfosis, inubicable en lo real. Habíamos aprendido que el deseo de libertad era aberrante a la vista del deseo de algo considerado por alguien como su bien, conservándose este último deseo aun

cuando el objeto cesara de ser deseado. También habíamos inferido de una concatenación de ideas que el deseo de servidumbre no era menos aberrante, puesto que los hombres sometidos veían *ante sus ojos* robar sus propiedades más valiosas. Pero ahora se desvela la relación del deseo con lo imaginario.

Se trata sucesivamente de una carantoña, de un cosquilleo, de un vano placer que pasa ante los ojos, del placer de la boca, del recuerdo del príncipe muerto, del nombre de tribuno del pueblo con el que se ataviaban los emperadores romanos, de las ramas o del fuego que portaban sobre la cabeza para ocultarse los reyes de Egipto, del dedo gordo del pie de Pirro, hacedor de milagros, de la apariencia de Vespasiano dotada del poder de recomponer a los cojos y de devolver la vista a los ciegos, de «una prueba de divinidad», de los emblemas de los reyes de Francia, de los cuentos de los poetas y, de pasada, de la figura invisible de los déspotas asirios y medos que «solamente se presentaban en público lo más de tarde en tarde que podían, para así hacer dudar al populacho de si en algo eran más que hombres y mantener en esta ilusión a las gentes que con gusto se entregan a la imaginación para las cosas que no pueden juzgar con la vista». Tal es pues, según oímos, el verdadero alimento: *algo* que nutre la creencia. Y poco importa que llene o roce la boca, que esté ante los ojos o fuera de su alcance, que sea presente o pasado, pretendido en este o en el otro mundo, pues restaura, como el dedo de Pirro, la integridad del cuerpo; es ese misterio que celebra el Uno. Así, hablando de los asirios, cuyo rey hábilmente permanecía invisible, señala La Boétie: «[…] con este misterio se acostumbraron a servir, y sirvieron de mejor gana, por no saber qué amo tenían ni apenas si tenían alguno, y todos temían a crédito a uno que jamás nadie había visto». Y la última palabra es que los tiranos siempre intentaron acostumbrar al pueblo «no solamente a la obediencia y a la servidumbre, sino incluso a la devoción». ¿Cómo hacer entender mejor que de la taberna al circo, al teatro, al burdel, al palacio y al templo, el deseo cumple un mismo oficio religioso? No cabe pues extrañarse de que el sufrimiento tenga su parte, de que el hombre aguante sin rechistar las crueldades del tirano, pues el placer que lo hace caminar no lo conoce, no lo evalúa, no lo pesa en la balanza de los bienes y de los males; encuentra en él la prueba del Uno, una prueba indiferente a los efectos retroactivos de lo real; una prueba hasta tal punto necesaria que el hombre puede preferir, antes que perderla, entregar al tirano lo que en propiedad le pertenece: su vida, su muerte.

Con todo, si nos detuviéramos en este análisis, ¿no nos arriesgaríamos aún a subordinar el deseo de servidumbre a la instauración de la tiranía, o a acreditar la ficción de un sujeto de este deseo —el Hombre, el Pueblo—, necesariamente ocupado en forjar los instrumentos de su captura? «Así pues, tratemos de conjeturar, si podemos, cómo esta obstinada voluntad de servir se ha enraizado tan profundamente que ya parece que el amor mismo a la libertad no es tan natural». Al restablecer la evidencia de la libertad el autor nos invitaba a concebir una relación que acogiera la indeterminación de lo plural y la ocultación de esta experiencia en el fantasma del Uno. Pero el camino que acabamos de recorrer nos deja aparentemente más acá de esta interpretación.

No es un azar si La Boétie la abandona súbitamente. Cuando es pronunciada la palabra *devoción*, desorienta a su lector, obligándole a dar un auténtico salto fuera del lugar en el que se sentía verdaderamente seguro de su camino. «Así pues, lo que hasta aquí he dicho [de los medios] que incitan a los pueblos a servir de mejor gana, apenas sirve a los tiranos solamente para el pueblo bajo y grosero». Se interrumpe así el argumento y se abre la nueva vía que aparentemente nada anunciaba. «Mas llego ahora a un punto que en mi opinión es el resorte y el secreto de la dominación, el sostén y fundamento de la tiranía». Una vez pasada la sorpresa hemos de reconocer que el último argumento no es ajeno al precedente. ¿Qué se dirá finalmente de esos *miserables* que van a aparecer como secuaces del tirano? Son atrapados por un resplandor, son «engolosinados por este fulgor», «se meten en el fuego», son como el sátiro indiscreto que va a besar el fuego encontrado por Prometeo, o como «la mariposa, que esperando gozar algún placer se mete en el fuego». No son sin duda de esos humildes que se satisfacen con el placer de la boca o se quedan estúpidos ante el dedo del pie de Pirro; pero poco importa que se necesiten tesoros para enloquecer su deseo; como el menudo y grosero populacho no ven, no saben lo que los atrae, pero se precipitan sobre un señuelo y son víctimas de su devoción. Es tal el descubrimiento del resorte de la dominación que, sin duda, hay que destacarlo dramáticamente para que, bajo el efecto del asombro, los lectores descubramos el resorte del discurso y, viéndolo retomar el pensamiento de la libertad y de la amistad, midamos por fin el alcance de la crítica social en la que está basada la crítica del poder tiránico.

Lo que ahora se pone en evidencia es una división, hasta aquí dejada en la sombra, entre los que sólo sufren la tiranía y los que toman parte activa en la

edificación y el mantenimiento de ella, los cuales, buscando el favor del amo para ganar bienes, se convierten cada uno a su vez en tiranuelos ante otro más débil. Antes habló La Boétie del pueblo, confundidas en él todas las clases, como agente de la servidumbre: «es el pueblo —decía— el que se subyuga, el que se degüella»; de esta masa indiferencia-da separaba sólo a *algunos* que no son nunca domesticados por la servidumbre; individuos que, incluso impedidos de conocerse entre sí, conservan el amor por el saber y por la libertad. Pero de golpe se distingue a los dominadores de los dominados. Esta distinción es, sin embargo, formulada en unos términos que no permiten dudar de que sea relativa a una perspectiva ni de que, desde otro punto de vista, la masa entera de los súbditos no conspira para ser sometida. Cederíamos asimismo a las ilusiones de un pensamiento ingenuamente realista si nos quedáramos con la imagen de dos grupos circunscritos, a distancia uno de otro, que coexisten en un espacio social neutro, sin dimensión política. Tal representación no resiste ante la primera relación de los sostenes del tirano. No son las armas las que lo defienden, dice en esencia La Boétie; es el pequeño número de los que reinan en su nombre: cuatro o cinco «que para él mantienen a todo el país en servidumbre»; cinco o seis que se hacen escuchar por él; seis o seiscientos que «prosperan bajo su protección»; seiscientos que «tienen bajo ellos a seis mil», y añade: «Grande es el cortejo que viene detrás de todo esto, y quien quiera entretenerse en tirar de este hilo, verá que no son aquellos seis mil, sino cien mil, sino millones, los que se atan al tirano con él, sirviéndose de este hilo como Júpiter, que, según Homero, se jactaba de arrastrar hacia sí a todos los dioses si tiraba de una cadena».

La vacilación no está permitida: el secreto, el resorte de la dominación se debe en cada uno, sea cual sea el escalón de la jerarquía que ocupe, al deseo de identificarse con el tirano, haciéndose el amo de otro. Es tal la cadena de la identificación que incluso el último de los esclavos se cree un dios. Imposible pues subestimar este juicio: la tiranía atraviesa la sociedad de parte a parte. Si es cierto que sólo hay un amo bajo el que todos los hombres son esclavos, esta verdad oculta otra: la servidumbre de todos está ligada al deseo de cada uno de llevar el nombre de Uno ante otro. El fantasma del Uno no es sólo el del pueblo reunido, nombrado, es simultáneamente el de cada hombre —el de cada tiranuelo— en la sociedad. Así como el Uno se afirma para el pueblo por efecto del poder separado, por medio de la institución del Otro, es por efecto del hombre *desencadenado* como se sostiene la cadena completa de los tiranuelos.

Pero, al mismo tiempo, debemos reconocer que la oposición de amo y esclavo, operativa en todos los niveles de la jerarquía social, coincide con otra que separa al grupo de los poderosos y propietarios del grupo de los trabajadores. Por un lado, se nos hace saber que «desde el momento en que un rey se proclama tirano, todo malvado, toda la hez del reino, no digo un montón de ladrones y desorejados que apenas pueden hacer mal ni bien en una república, sino aquellos que están poseídos por una ardiente ambición y una avaricia notable, se amontonan a su alrededor y le apoyan para tener su parte en el botín y ser ellos mismos tiranuelos al amparo del tirano». ¿Cuál es el móvil de estos hombres? El deseo de riqueza. ¿Con quiénes los podemos comparar? Con «grandes ladrones» y «famosos corsarios». Pero no son unos «fuera-de-la-ley»; son ellos los que hacen la ley. El texto lo enuncia de manera implacable: son gente de éxito y forman la corte del tirano. De ellos se dirá que ven relucir sus tesoros y que se meten en la llama que no tardará en consumirlos. Frente a ellos hay «habitantes de villas, los campesinos, a los cuales pisotean tanto como pueden, y tratan peor que a forzados o esclavos». Y hemos de reconocer que de estos últimos, «el labrador y el artesano», son «sin embargo, y comparados con ellos, afortunados y en cierto modo libres»; sojuzgados, sin duda, pero «libres con tal de que hagan lo que se les dice». Ahora bien, si tomamos en consideración esta división social descubrimos mucho antes el resorte, el secreto de la dominación. Los términos que el autor empleaba al principio para denunciar la locura del pueblo los aplica ahora intencionadamente a la de los poderosos que, al «acercarse al tirano», no hacen otra cosa que «alejarse de su libertad propia». Expone que «es necesario que tengan cuidado con lo que dicen, con su voz, con sus gestos, con sus miradas; que no tengan ojos, pies, ni manos si no es para espiar su voluntad y para descubrir sus pensamientos». Y continúa: «[…] quieren hacer que los bienes sean suyos, y no se acuerdan de que son ellos mismos quienes les dan la fuerza para quitarle todo a todos y no dejar nada de lo que se pueda decir que pertenece a alguien». Paradójicamente es la cadena de los señores y de los tiranuelos la que mejor permite penetrar en las profundidades de la servidumbre, pues sólo viven en la alienación, si se nos permite introducir aquí un término de nuestro vocabulario moderno. La autoridad y la propiedad que creen poseer o que ambicionan les oculta que han perdido la libre disposición de su pensamiento y de su cuerpo y que una fuerza dirige a sus espaldas los movimientos de sus ojos, de sus pies y de sus manos; una fuerza, sin embargo, que no sería nada sin ellos: «Mas quieren servir para poseer bienes, como si pudieran obtener algo que fuera suyo. Y ni siquiera pueden decir que se

posean a sí mismos». La Boétie reserva hasta el final sus sarcasmos para estos últimos: son ellos los acusados; son ellos los que despiertan la piedad, pues, bajo la apariencia de fuerza, dan todo al tirano; son ellos asimismo los que provocan la burla, pues como contrapartida de sus malvadas acciones recogen el odio de los oprimidos; odio del que es preservado el tirano, pues es el único que no es el otro de otro, el único que aparece fuera del mundo, separado de la sociedad, el único portador del nombre de Uno.

Con el tirano y los tiranuelos, en este último movimiento del discurso sólo parece tratarse del régimen definido por la Tradición: el régimen de una dominación ilegítima, cruel, desmesurada. Incluso el lenguaje de los clásicos viene a difuminar hábilmente la imagen de la división social. Esos ambiciosos, esos avaros (entendamos rapaces), quieren servir, se movilizan «desde el momento en que un rey se proclama tirano» para tomar parte en el botín y se presentan como cercanos, como favoritos, e incluso como mimados del príncipe. Este es revestido con los oropeles de los emperadores romanos, y el drama de su soledad se describe a través de Platón o Jenofonte: su destino le impide amar o ser amado. Se multiplican los ejemplos que lo muestran suprimiendo a sus prójimos o siendo suprimido por ellos. Y no habrá ninguna referencia al presente en lo sucesivo. Pero a quien no ha olvidado el enunciado de las tres formas de la tiranía ni la violencia del juicio esgrimido contra «aquellos que nacen reyes» y, en consecuencia, tratan a su pueblo como siervos hereditarios, la frase «desde el momento en que un rey se proclama tirano» no le puede despistar. Para quien recuerda la irónica evocación del rey de Francia y de sus poetas que, un momento atrás, seguía a la denuncia de los déspotas de Oriente, el resorte y el secreto de la dominación se muestran tan visibles en el presente como en el pasado. Finalmente, para quien acaba de entrever la cohorte innumerable de los secuaces del tirano, los «favoritos» y los «graciosos» no dan la talla. Pero la crítica es velada en el momento en que va más lejos. ¿No vemos hasta dónde nos lleva precisamente en ese pasaje en que el autor habla de la «hez del reino»? ¿La hez? No «un montón de ladrones y desorejados», no las gentes de los bajos fondos que «apenas pueden hacer mal ni bien», sino aquellos que desean propiedad y autoridad son instalados en la cima de la sociedad. Sería, en efecto, peligrosa en grado sumo una alusión al reino de Francia cuando el orden social está literalmente cabeza abajo.

No obstante, si nos resistiéramos a la idea de que, más allá de la tiranía entendida en su acepción clásica, resulta encausada la esencia de la dominación, y si, de manera general, dudásemos incluso de que el discurso, de

principio a fin, se organiza rigurosamente conforme a la doble exigencia de interrogar lo político y de hacer obra política, el elogio de la amistad, reformulada en términos que la separan poco a poco del comentario de Jenofonte y de la tradición humanista, nos convencería del todo. Cuando La Boétie, después de haber descrito las desgracias de los príncipes de Roma, espeta que «la amistad es un nombre sagrado, es cosa santa», la última parte del discurso acaba de replegarse sobre la primera. Debemos reconocer entonces la oposición de dos formas de sociedad: una, en la que la relación de los hombres es el «complot», y otra, en la que es la «compañía»; una, en la que los hombres «se temen los unos a los otros», y otra, en la que «se aman»; una, en la que son amigos, y otra, en la que son «cómplices». Este es el momento en que mejor se aclara el sentido político de la amistad.

Esta, en principio, se aprecia en los individuos en su «buen natural», en la «fe» y en la «constancia», pero, apenas citado el criterio de la bondad o de la maldad, desaparece ante el de la igualdad: una relación cuya fórmula no es transcrita aquí en términos jurídicos o económicos, sino que se establece —así se nos sugiere— por el solo hecho de recusarse la trascendencia del amo. Comprendemos entonces por qué es vano detenerse en las distinciones entre los regímenes. El principio de la dominación excluye la amistad. Sea cual sea el carácter del príncipe o su inteligencia para satisfacer las aspiraciones de sus súbditos a fin de garantizar su seguridad, la naturaleza del vínculo social no depende de él, pues se define por un rasgo estructural, cuyo único signo es que el poder está apartado del pueblo: «[…] al estar por encima de todos, y al no tener igual, [el tirano] se encuentra ya más allá de los límites de la amistad, que tiene su verdadero meollo en la igualdad, que nunca quiere cojear, sino que es siempre igual». La ruptura con Jenofonte es, pues, consumada en silencio: la tiranía no tiene enmienda. Poco importa que no se nombre al autor del *Hierón*; el tema de la amistad, extraído de la investigación clásica de la felicidad, se pone al servicio de una reinterpretación de lo político. Y, simultáneamente, se deja entrever la ingenuidad de los contemporáneos que esperan que el rey se convierta a sus tesis liberales.

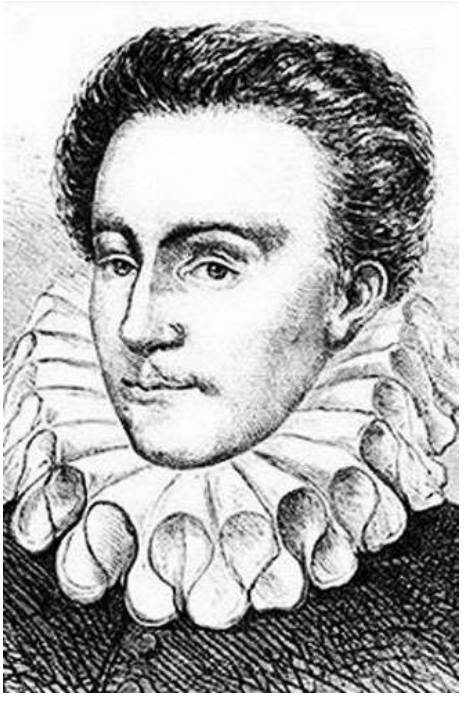
El *Discurso* acaba sin decir una palabra más contra el tirano, pero dirige todos sus golpes contra la clase dominante. En un sentido, termina como comenzó: liberándonos de la opinión de que el príncipe sea principio de la servidumbre. Por detestable que parezca, sigue siendo, en efecto, peligroso alojar en él el mal como otros alojan el bien. Así, el deseo de saber rompe con el deseo del pueblo, aunque este último se circunscribiera a la masa de los

trabajadores y campesinos. Estos no parecen, sin embargo, completamente ignorantes, puesto que persiguen con un odio eterno a los señores que los oprimen al servicio del príncipe. Insensatos hasta reverenciar la imagen de un déspota desaparecido, se nos dice que no borran jamás de su memoria los crímenes de los tiranuelos. ¿No adivinan pues a su manera que la división entre el poder y el pueblo depende de la división entre dominadores y dominados, entre propietarios y no propietarios? La final insistencia del autor en describir los justos sentimientos del pueblo menudo en el mismo momento en que denuncia los móviles de sus opresores, sugiere un vínculo entre esos *algunos* «no acostumbrados a la sumisión» y aquellos que «son libres con tal de que hagan lo que se les dice». Sería vano sin duda dirigirse a interlocutores que no pudieran entender; el discurso está destinado a los *amigos*. Pero los amigos no forman un grupo como los cómplices; decíamos que la exigencia de conocerse entre sí no tiene para ellos límites; es así como están del lado de los dominados.

No obstante ¿no es esta la razón por la que tampoco podrían separarse absolutamente de los aspirantes a la dominación? No podemos dejar de resaltar, en efecto, los signos de una última exhortación a renunciar a los bienes y al poder. Seguramente contradice la idea de una oposición socialmente determinada. Pero ¿cómo se podría esta sostener hasta el final? La amistad no nace de los amigos, es cierto, pero tampoco se establece si falta la atracción del semejante por el semejante. Y si es cierto que puede decaer por su reserva, tampoco la complicidad carece de fallas, pues, al fin y al cabo, el pacto de los dominadores se mantiene por su voluntad. La experiencia de la contradicción acompaña, pues, a la cuestión de la servidumbre voluntaria hasta el final del discurso. Se inscribía ya en la doble afirmación de una tiranía generalizada y de una oposición entre amos y esclavos; en la doble afirmación de una desaparición completa del deseo de libertad y de su indefinida persistencia en algunos; en la doble afirmación de una ceguera irremediable del pueblo y de una posibilidad de rechazar la servidumbre sin coste alguno. Pero la contradicción no consume el pensamiento; señala el paso de la interrogación que se extrae del fantasma.

Observemos que no hay, en la obra de La Boétie, ninguna alusión a las instituciones de un régimen libre; no ya al gobierno o a las leyes, sino a las costumbres de un pueblo libre. Precisemos incluso que las palabras *pueblo libre* nunca son pronunciadas. ¿Cómo no creer que se trate de una omisión *voluntaria* por parte de un autor que se nutre de Platón, de Aristóteles, de

Jenofonte y que, según todas las apariencias, era un gran amante de Maquiavelo? ¿Hay que perder el tiempo en burlarse de aquellos comentaristas que a veces se muestran tan ingeniosos a la hora de identificar sus fuentes y que, contentos con denunciar la utopía, se afligen por los límites de su teoría política? ¿Hay incluso que extrañarse de que, con el paso de los siglos sobre su obra, el deseo de desconocer su cuestión siga siendo tan obstinado como el deseo de servidumbre, siempre prendado de nuevos encantos? Mejor es entregar a la amistad de los lectores el silencio de La Boétie: un silencio sobre la naturaleza de la buena sociedad, un silencio, más que nunca, a la medida de la crítica de las formas modernas de la dominación; un silencio que oponer al nombre de Uno.



Sarlat (Francia), 1530 - Germignan (Francia), 1563. Escritor y político francés. Se interesó desde muy joven por los autores clásicos griegos y latinos. Después de cursar estudios de Derecho en la Université d'Orléans, se convierte en 1553 en consejero del Parlamento de Burdeos. A partir de 1560 participa junto a Michel de l'Hospital en diversas negociaciones para lograr la paz civil —predicando la tolerancia— en las guerras de religión que oponían a católicos y protestantes.

A los 18 años escribió *Discours de la servitude volontaire* (Discurso sobre la servidumbre voluntaria), publicado en 1574. Es esta una corta requisitoria contra el Absolutismo que sorprende por su erudición y solidez. Al leerla, el propio Michel de Montaigne quiere conocer al autor y de este encuentro nace una amistad que sólo acaba con la muerte de La Boétie.

El texto de La Boétie plantea la cuestión de la legitimidad de cualquier autoridad sobre un pueblo y analiza las razones de la sumisión (relación dominación-servidumbre). De esta manera, el *Discurso* prefigura la teoría del contrato social e invita al lector a una minuciosa vigilancia siempre con la libertad como punto de mira. Los numerosos ejemplos sacados de la Antigüedad que —como era costumbre en la época— aparecen en el texto, le permiten criticar, bajo una apariencia de erudición, la situación política de su

tiempo. Si bien La Boétie fue un servidor del orden público, es considerado por muchos como un precursor intelectual del anarquismo.

Murió por la peste en Germignan el 18 de agosto de 1563 a los 33 años.

**Notas**

[1] «Mas no ha quedado de él más que este discurso (…) y algunas memorias sobre aquel edicto de enero, famoso por nuestras guerras civiles, que tal vez encuentren en otro lugar su sitio…» (*Ensayos*, 1, XXVIII, «De la amistad»). <<

[2] Sabemos que Montaigne ha mostrado el manuscrito del *Discurso*, y permitido tal vez su copia, a ciertos personajes de especial relevancia en la época: Ronsard, Baïf, Michel de l'Hospital, Henri de Mesmes, *etc.* En cuanto a este último —poseedor de la copia del manuscrito de la que parten prácticamente todas las ediciones modernas, desde el siglo XIX, de la obra de La Boétie—, sabemos que su riquísima biblioteca fue frecuentada por al menos dos protestantes franceses de enorme peso intelectual: Henri Estienne y François Hotman, responsable, como hemos señalado, de una de las primeras publicaciones de la obra, y condiscípulo de La Boétie durante sus años como estudiante de derecho en la Universidad de Orleans. <<

[3] Otra hipótesis, tal vez menos sólida, es la que maneja Paul Bonnefon en su pionero estudio *Estienne de La Boétie. Sa vie, ses ouvrages et ses relations avec Montaigne* (Bourdeaux, 1888, p. 58): Lambert Danau, condiscípulo de La Boétie en la Facultad de Derecho de Orleans, habría conocido hacia 1553 las ideas plasmadas en el *Discurso*. Convertido más tarde a la reforma en gran parte como consecuencia del escándalo que en él produce la condena a muerte de Anne du Bourg, humanista reformado maestro de ambos en aquella Universidad, habría difundido entre su círculo, calvinista militante, el contenido del ensayo de La Boétie. <<

[4] *Ensayos*, I, XXVIII. <<

[5] Esta es la fecha que se indica en las ediciones de los *Ensayos* hechas en vida del autor. En el ejemplar de Burdeos, del que parten prácticamente todas las ediciones modernas debido a las correcciones autógrafas que contiene, Montaigne ha tachado la edad de dieciocho años y la ha sustituido por la de dieciséis. <<

[6] Tal vez el testimonio más valioso de la sinceridad de la fe de La Boétie sea el que nos proporciona la larga carta que Montaigne envía a su padre en la que refiere prolijamente las circunstancias de la muerte de su amigo. Véase en *Œuvres Complètes d'Estienne de La Boétie*, ed. de L. Desgraves, Bourdeaux, William Blake & Co., 1991, vol. II, pp. 165-180. <<

[7] La prueba más clara de la tolerancia política de La Boétie se encuentra en su *Mémoire sur la pacification des troubles*, escrito en el que son referidos ciertos acontecimientos del agitado siglo XVI francés (anteriores a 1575), y en el que su autor defiende la libertad de consciencia individual y trabaja en la restauración de la unidad de los cristianos. Su tesis central es índice del espíritu de tolerancia que animó a La Boétie durante sus años en el Parlamento de Burdeos: sólo a través de la vía de las concesiones mutuas podrá restablecerse la unidad entre católicos y protestantes. El texto de la *Mémoire* será encontrado en 1917 y publicado por primera vez por Paul Bonnefon en 1922. <<

[8] Cf. *Ensayos*, I, XXVI: «Hay en Plutarco muchos discursos extensos, muy dignos de ser conocidos, pues, a mi parecer, es un maestro; mas hay otros mil que simplemente esboza: sólo señala por dónde hemos de ir, si nos place, y en ocasiones se contenta con indicar lo más llamativo de una idea […] Como aquello que dice de los habitantes de Asia: que servían a uno solo por no saber pronunciar una sola sílaba, no, lo cual tal vez ha dado materia y ocasión a La Boétie para componer su Servidumbre Voluntaria». <<

[9] Cf. A. Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, Paris, Garnier, t. IX, [2]1856, pp. 140-161. <<

[10] Aun así, y como señala Louis Desgraves en la introducción a su edición de las *Obras* de La Boétie, se pueden identificar algunos fragmentos del *Discurso* en *La Conjuration du comte de Fiesque* del cardenal de Retz. <<

[11] *La Boétie, ami de Montaigne*, Paris, J. Labitte, 1845. Ese mismo año, J. F. Payen publica en el *Bulletin du Bibliophile* una *Note bibliographique sur Étienne de La Boétie*, preludio de su publicación en 1853 de una *Notice biobibliograpbique sur La Boétie* seguida del texto del *Discurso*. <<

[12] Homero, *Ilíada*, II, 204-205. <<

[13] *República* y *monarquía* no son aquí nociones o formas de gobierno contrapuestas. El término *república* significa sistema político (república es la oligarquía, el gobierno popular, la monarquía,…), y *monarquía* —un sistema político o república entre otros—, poder de uno solo. <<

[14] Traducimos como *independencia* el término francés *franchise*. En otros pasajes del *Discours* lo traduciremos, simplemente, como *libertad. Franchise* significa ausencia de coacción instituida; hace referencia, en primer lugar, a un estatuto jurídico del súbdito de un reino, significando literalmente el estado de quienes no son siervos. Cuando el sujeto de la *franchise* sea un pueblo entero, traduciremos dicho término por *independencia*, en el resto de casos, por *libertad*. Consideramos que la desventaja que puede acarrear esta variación en la traducción de un mismo término es compensada por el hecho de que así creemos mantener las diferencias y matices que La Boétie introduce conjugando los términos *liberté/franchise*. <<

[15] Se trata, respectivamente, de las batallas de Maratón (490), de las Termópilas (480) y de Salamina (480).
<<

[16] Estos dos versos no figuran ni en los *Vers françois* de La Boétie ni en sus *Sonnets*. <<

[17] Se trata de Guillaume de Lur, señor de Longa, personaje a quien La Boétie sucedió en el Parlamento de Burdeos. A él le dedica el *Discours*. <<

[18] Nos permitimos en este pasaje abandonar la literalidad del manuscrito de Mesmes para seguir la lectura de André y Luc Tournon, que lo corrigen siguiendo igualmente una copia del manuscrito de Mesmes del siglo XVII (ms. 17298 del *Fonds français* de la BNF): en lugar de leer *[…] selon les lois desquelles ils ne s'accorderoient*, habría que leer *[…] selon les lois desquelles ils s'accordemient*. La partícula negativa *ne* no haría, según Tournon, sino enturbiar el sentido de la idea expuesta por La Boétie: los hombres concuerdan entre sí cuando siguen las leyes de la razón, esto es, cuando son libres. <<

[19] Cf. *1 Samuel* 8. <<

[20] Cf. Plutarco, *Vida de Alejandro*, 11-14. <<

[21] Cf. Apiano, *Guerras de Mitrídates*, XVI. <<

[22] Se trata del sultán de Turquía. <<

[23] Cf. Heródoto, *Historias*, VII, 133-136. <<

[24] Cf. *Odisea*, XI, 14-19. <<

[25] El sentido de este oscuro pasaje *([…] la liberté leur est toute ostée sous le tiran de faire, de parler, et quasi de penser: ils deviennent tous singuliers en leurs fantasies)* requiere una mínima explicación: uno de los más eficaces dispositivos de la tiranía para someter a quienes poseen «un entendimiento claro y un espíritu clarividente» consiste en impedir la comunicación y el intercambio de sus representaciones, es decir, en impedirles la puesta en común de ese sentimiento o conciencia interna que poseen de su libertad natural, de manera que dicho sentimiento o «fantasía» de la libertad no pueda convertirse en un afecto colectivo y se quede en una mera afección aislada y subjetiva. Los hombres permanecerán así «aislados en sus fantasías», extraños los unos a los otros, sin poder reconocerse como semejantes, naturalmente libres, etcétera. <<

[26] Es decir, porque nacen en un territorio, o bajo una forma de gobierno, en la que la libertad natural ha sido sometida, en la que sólo cabe la servidumbre. <<

[27] Cf. Jenofonte, *Hierón*, II, 6-11; IV, 1-5; V, 1-13. <<

[28] Terencio, *El eunuco*, III, 414-415. <<

[29] Heródoto, *Historias*, I, 154-156. <<

[30] Subdivisiones de la población de Roma. <<

[31] Tácito, *Historias*, I, 4. <<

[32] Suetonio, *Vida de Vespasiano*, VII; Tácito, *Historias*, IV, 81-82. <<

[33] Transcribimos una versión castellana contemporánea de La Boétie: la de Gregorio Hernández de Velasco, publicada en Toledo en 1555. <<

[34] La Boétie traduce aquí a Virgilio, *Eneida*, VI, 585-594. En el margen del manuscrito ha transcrito la traducción de Joachim du Bellay de este mismo pasaje. <<

[35] Los sapos formaban parte del escudo de armas de los antiguos reyes de Francia, antes de que lo hiciese la flor de lis; la *santa ampolla* es el frasco que contenía el aceite que utilizó san Remi para consagrar a Clovis y que se convirtió en el elemento tradicional de la coronación de los reyes de Francia; la *oriflama*, según el DRAE, es el estandarte de la abadía de San Dionisio, utilizado por los antiguos reyes de Francia como pendón guerrero. <<

[36] Como explican André y Luc Tournon en nota a pie de página de su edición del *Discours* (p. 46, nota s), las ancilas son escudos sagrados. Bajo el reino de Numa cayó del cielo un escudo de bronce al que estaba vinculada la salvación de Roma. Para evitar su robo, Numa ordenó hacer once copias de él: las ancilas. <<

[37] *Eneida*, VIII, 664. <<

[38] Empleamos esta perífrasis para ceñirnos al sentido de la idea que La Boétie desarrolla en este pasaje (sin duda, uno de los más difícilmente traducibles del *Discours*): los seis que dirigen, o manipulan, a su jefe lo hacen tan bien que la asociación de todos ellos exige que dicho jefe asuma la responsabilidad de las maldades de aquellos seis. En una palabra: el tirano sería, por así decir, la cabeza visible de las maldades perpetradas por la camarilla que le rodea, lo cual será necesario para que su «sociedad» pueda mantenerse. <<

[39] *Ilíada*, VIII, 5-27. <<

[40] La metáfora de La Boétie es deudora, claro está, de un modelo médico corriente en su época según el cual las infecciones de un cuerpo se concentran en un mismo punto (por ejemplo en un absceso), procedan de donde procedan. <<

[41] Estamos sin duda ante uno de los pasajes más oscuros del *Discours: […] et encore quil y ait entr'eus des preeminences et que les uns ne soient que vallets, les autres chefs de l'assemblée, si nen y a il a la fin pas un qui ne se senté, sinon du principal butin, au moins de la recerche*. El sentido de la idea de La Boétie parece no obstante claro: aunque haya preeminencias entre quienes participan en la obtención de un botín, todos desean participar de sus beneficios, y si hay quienes no participan directamente en el reparto final del botín efectivamente obtenido, todos sacan algún tipo de provecho, aunque sólo sea con su participación en las operaciones intermedias que conducen a su obtención. <<

[42] Sobre la muerte de Burro, en el 62 d. n. e., preceptor de Nerón, cf. Tácito, *Anales*, XIV, 51; sobre la de Séneca, condenado a muerte en el 65, cf. Tácito, *Anales*, XV, 60-65. <<

[43] Seguimos las lecturas de André y Luc Tournon, y de Simone Goyard-Fabre, que sustituyen el *bien receu* del manuscrito de Mesmes, por un *bien vécu* más acorde, en nuestra opinión, con lo que enseña el ejemplo de Séneca, Burro y Trasea. <<

[44] Cf. Tácito, *Anales*, XVI, 6; Suetonio, *Vida de Nerón*, XXXV. <<

[45] Cf. Tácito, *Anales*, XIV, 1-12; Suetonio, *Vida de Nerón*, XXXIV. <<

[46] Cf. Tácito, *Anales*, XI, 12; 26-28. <<

[47] Se trata de Calígula. Cf. Suetonio, *Vida de Calígula*, XXXIII. <<

[48] Cf. Suetonio, *Vida de Domiciano*, XVII. <<

[49] Esto es, hacerse asimétrica. <<

[50] Cf. Esopo, *El león viejo y el zorro*. <<

[51] Seguimos aquí, nuevamente, la lectura de Simone Goyard-Fabre, y de André y Luc Tournon, que sustituyen la palabra *raisons* por *rayons*, más apropiada, creemos, para el juego de metáforas utilizado en este pasaje. <<

[52] Cf. Plutarco, *De la utilidad de los enemigos*, II. <<

[53] Se trata de Petrarca. Cf. *Cancionero*, XIX. <<

[54] Esto es, reconocer sus derechos y aceptar el castigo que no dejará de imponerles… <<

[55] Traducción de Esteban Molina González. Salvo indicación en el texto, seguimos para las citas del *Discurso* la traducción española de Pedro Lomba presentada en esta edición. *[N. del T.]* <<

[56] Aristóteles, *Política*, IV, IV. <<

[57] Nos apartamos en este punto, por razones que se deducen de la exposición de Lefort, de la traducción presentada en esta edición. *[N. del T.]* <<

[58] Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Libro III, 6. <<

[59] Cf. Hipócrates, *Tratados hipocráticos*, vol. 6, *Las enfermedades*, Madrid, Gredos, 1990. *[N. del T.]* <<

[60] El error es señalado por Paul Bonnefon, *Œuvres complètes de La Boétie*, Bordeaux/Paris, 1892, p. 322. (Ya había sido señalado por M. F. Payen en su edición de 1853). <<

[61] Nos permitimos remitir al lector a nuestro estudio «El nombre y la representación de Maquiavelo», así como a la bibliografía que lo acompaña, en C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 71-151. <<

[62] «La medicina no llega a tiempo puesto que la enfermedad se ha hecho incurable» (*El Príncipe*, cap. III). <<

[63] *Discursos*..., Libro I, 52. <<

[64] *El Príncipe*, cap. XIII. <<

[65] Las informaciones que siguen, relativas a los acontecimientos militares en Francia y a la influencia de Maquiavelo, están tomadas de Giulianno Procacci, *Studi sulla Fortuna del Machiavelli*, Roma, Istituto Storico Italiano, 1965, pp. 128 ss. <<

[66] Guillaume du Bellay, señor de Langey (1491-1543), destacó en las letras y en las artes de la guerra y de la diplomacia. *[N. del T.]* <<

[67] Gaspar II de Coligny (1519-1572), conde de Coligny, hijo de una familia influyente en la corte de Francisco I, donde fue educado —su madre, Louise de Montmorency, fue dama de honor de Eleonora de Austria—, participó en las campañas contra el emperador Carlos V en Luxemburgo, Flandes e Italia. *[N. del T.]* <<

[68] Se trata de François de la Noue, señor de la Noue-Briord (1531-1591), caballero capitán del rey de Francia, quien destacó en las guerras de Italia. *[N. del T.]* <<

[69] Pierre de Bourdeille, llamado Pierre de Brantôme (1540-1614), abad *in commendam* y señor de Brantôme, fue, como muchos otros, soldado, y destacó por las crónicas de grandes personajes de su tiempo. *[N. del T.]* <<

[70] Cf. Nicolás Maquiavelo, *El arte de la guerra*, Madrid, Alba Libros, 2005. *[N. del T.]* <<

[71] Por si a nuestro lector le quedase alguna duda, le remitimos a los prólogos de los Libros I y II de los *Discorsi*. <<

[72] Nos quedamos con la hipótesis expuesta por François Hincker en su introducción a La Boétie, *Œuvres politiques*, Paris, Éditions Sociales, 1971. <<

[73] Pierre de Ronsard (1524-1585), escritor y poeta, apodado «el príncipe de los poetas». *[N. del T.]* <<

[74] Jean-Antoine de Baïf (1532-1589), poeta y amigo de Pierre de Ronsard. *[N. del T.]* <<